

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

دستور نفسیا

تصنیف
ولیم جمیس

پروفیسر نفسیات، بارورڈیو نیورسٹی

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب، بی۔ اے۔

رکن شعبۂ تالیف ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۱ھ ۱۳۴۱ھ ۱۳۲۱ھ

طبعہ جامعہ عثمانیہ، لاہور

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

مضامین

دستور نفسیات

صفحات	مضامین	ابواب
۱ تا ۸	مقدمہ	(۱)
۹ تا ۲۸	حس	(۲)
۲۹ تا ۴۹	نظر	(۳)
۵۰ تا ۶۳	سماعت	(۴)
۶۴ تا ۷۵	نامر محسوسات حرارت و برودت عضلاتی حس۔ الم	(۵)
۷۶ تا ۸۳	احساسات حرکت	(۶)
۸۴ تا ۹۹	دماغ کی ساخت	(۷)
۱۰۰ تا ۱۳۱	انفعال دماغ	(۸)
۱۳۲ تا ۱۴۸	عصبی عمل کی چند عام شرائط	(۹)
۱۴۹ تا ۱۶۶	عادت	(۱۰)
۱۶۷ تا ۱۹۵	جوئے شعور	(۱۱)
۱۹۶ تا ۲۴۴	ذات	(۱۲)
۲۴۵ تا ۲۶۹	توجہ	(۱۳)
۲۷۰ تا ۲۸۵	تفقل	(۱۴)
۲۸۶ تا ۳۰۶	امتیاز	(۱۵)
۳۰۷ تا ۳۲۸	امتلاف	(۱۶)

صفحہ	مضامین	الہاب
۳۲۹ تا ۳۲۱	حاشہ زمانی	باب ۱۷
۳۲۸ تا ۳۲۰	چاقو	باب ۱۸
۳۶۲ تا ۳۶۹	تمثیل	باب ۱۹
۳۸۹ تا ۳۶۳	ادراک	باب ۲۰
۳۰۸ تا ۳۹۰	ادراک مکان	باب ۲۱
۴۳۲ تا ۴۰۹	استدلال	باب ۲۲
۴۶۶ تا ۴۳۳	شعور و حرکت	باب ۲۳
۴۵۸ تا ۴۳۷	چیز	باب ۲۴
۴۸۸ تا ۴۵۹	جہلیت	باب ۲۵
۵۴۲ تا ۴۸۹	ارادہ	باب ۲۶
۵۵۲ تا ۴۴۳	نفسیات و فلسفہ	باب ۲۷

بسم اللہ الرحمن الرحیم

باب

(مقدمہ)

تعریف نفسیات کی تعریف پروفیسر لاٹ کے ان الفاظ سے خوب ہو سکتی ہے۔ شعوری حالتوں کے بیان اور ان کی تشریح و توجیہ کو نفسیات کہتے ہیں۔ شعوری حالتوں سے میں خواہشیں جذبے و توقف استدلال عزائم یقین وغیرہ مراد ہیں۔ ان کی تشریح و توجیہ میں تا حد تحقیق ان کے اسباب و شرائط اور فوری نتائج کی بحث شامل ہے۔

اس کتاب میں نفسیات پر ایک طبیعی علم کی حیثیت سے نظر ڈالی گئی ہے۔ یہ بات ذرا وضاحت طلب ہے۔ کیونکہ اکثر ارباب فکر کا یہ مذہب ہے کہ درحقیقت کل موجودات کا ایک علم ہے اور جب تک اس علم کی پوری طرح تحقیق نہ ہو جائے کسی ایک شے کے متعلق کامل طور پر واقفیت نہیں ہو سکتی۔ ایسا علم اگر معرض حقیقت میں آسکتا تو اس کو فلسفہ کہتے۔ مگر اس سے تو یہ منور کوسوں دور ہے۔ اس کے بجائے مختلف مقامات پر مبادی علم ملتے ہیں۔ جن کو محض سہولت کے خیال سے ایک دوسرے سے جدا رکھا گیا ہے کیونکہ ممکن ہے آئندہ چلکر یہ سب ایک ہی حقیقت کے اجزا بن جائیں۔ ان مبادی علم کو علوم کہتے ہیں۔ اس قسم کا ہر علم صرف اپنے ہی مخصوص مسائل سے سروکار رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ممکن ہے اس کی وسعت حد سے تجاوز کر جائے۔ اس لئے ہر علم کچھ امور و مسائل کے طور پر فرض کر لیتا ہے

اور ان کی اصل حقیقت سے بحث نہیں کرتا، بلکہ اس کو فلسفہ کے اور حصوں کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو تمام علوم طبیعیہ میں یہ اسامیات سے ہے کہ ذہن مدرک سے خارج ایک مادی عالم ہے۔ حالانکہ اگر اس کے متعلق مزید غور و فکر سے کام لیا جائے تو انسان تصوریت میں پڑ جاتا ہے۔ میکانیات اس مادی کے لئے ”مقدار“ و ”قوت“ بھی مانتی ہے۔ اس میں ان اصطلاحات کی محض مظاہر کے طور پر تعریف کر دیجاتی ہے۔ اور ان تمام دقتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو مزید غور و فکر سے منکشف ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں ذہن مدرک سے خارج اسی طرح حرکت بھی سہل ہے حالانکہ اس کے ماننے میں بھی بہت سی دقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ طبیعیات ”شالات“ اور ”عمل از فاصلہ“ کو اسی طرح بے چون و چرا تسلیم کرتی ہے۔ کیمیا طبیعیات کے مسائل انتہیہ کرتی ہے اور عضویات کیمیا کے طبیعی علم کی حیثیت سے نفسیات بھی اشیاء سے اسی طرح جڑی اور ماضی طریق پر بحث کرتی ہے۔ مادی عالم اور اس کے ان تعلقات کے علاوہ جنہیں دیگر علوم طبیعیہ تسلیم مانتے ہیں یہ اور بھی چند مسائل رکھتی ہے۔ یہ اسی سے مخصوص ہیں ان کی اصل حقیقت سے اس کو سروکار نہیں۔ بلکہ ان کے امتحان کو فلسفہ کے زیادہ ترقی یافتہ شعبوں کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے۔ اسکے مسائل حسب ذیل ہیں:-

- (۱) شعور کی ماضی حالتیں خواہ ان کو انکار و محسوسات کہو یا اور کسی نام سے پکارو۔
- (۲) ان حالتوں کے ذریعہ سے اور معروضات کا علم۔ یہ معروضات یا تو مادی اشیاء اور واقعات ہوتے ہیں یا خود نفس کی دوسری حالتوں۔ مادی اشیاء یا اعتبار نہ نامہ و مکان قریب و بعید ہو سکتی ہیں۔ نفسی حالتیں یا تو دوسروں کی ہوتی ہیں یا خود فاعل کی (جو ادکسی وقت میں ہوئی ہوں)۔

(۱) ایک شے دوسری شے کو کیونکر جان سکتی ہے؟ اس مسئلہ کا تعلق نظریہ علم سے ہے۔ نفسی حالت جیسے شے ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب عقلی نفسیات سے مل سکتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ جب تک نظریہ علم اور عقلی نفسیات کی تحقیق پایہ تکمیل کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک نفسی حالتوں کے

متعلق کا عقد واقفیت نہیں ہو سکتی ہے۔ فی الحال ماضی حقیقت کی ایک مقدار کثیر مخرج کی جا سکتی ہے جو اس حقیقت کے ساتھ کام دیگی اور جب وقت آئے گا تو اسی سے اس کی توضیح ہوگی۔ ذہنی حالتوں اور ان کے دقتوں کے متعلق ماضی نظریات کا ایک مجموعہ۔ میرے نزدیک طبعی علم کے نقطہ نظر سے بھی نفسیات ہے۔ نفسیات کے واقعات و قوانین اگر اس نقطہ نظر سے ذہن نشین کئے جائیں گے تو وہ مادہ ذہن اور علم کے ہر نظریہ کی رو سے معقول معلوم ہوں گے۔ اگر اس کتاب کے ناقدین یہ محسوس کریں کہ یہ علم طبعی کا نقطہ نظر بلاوجہ بحث کو حد سے زیادہ مختصر کر دیتا ہے تو انھیں اس کتاب کو ملزم نہ کروانا چاہئے جو اپنے لئے ایسا نقطہ نظر اختیار کرتی ہے۔ بلکہ یہ چاہئے کہ اپنے عمیق تر فکر سے اسے تسکین کو پہونچائیں۔ بعض اوقات غیر مکمل دعوے ناگزیر ہوتے ہیں۔ حالت موجودہ میں اگر کہیں محدود سلطات سے تجاوز کیا جاتا تو ایک نہیں بلکہ الاماری بھر کتابیں تصنیف کرنے کی ضرورت پڑتی جو کتاب ہذا کے مصنف سے بہرگز ممکن نہ تھا۔

یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ اس کتاب میں صرف ذہن انسانی سے بحث کی گئی ہے۔ گواہی مخلوقات کی ذہنی زندگی کا بھی کچھ حصہ سے مطالعہ کیا جا رہا ہے اور اس میں کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے مگر اس کتاب میں اس پر بحث کرنیکی گنجائش نہیں۔ اس کی طرف صرف کہیں کہیں اشارے ہوں گے۔ اور وہ بھی ان مقامات پر جو جہاں اس سے ہماری ذہنی زندگی پر روشنی پڑے گی۔

ذہنی واقعات طبعی ماحول سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے اس سے علیحدہ صحیح طور پر ان کا مطالعہ نہیں کیا جاسکتا۔ قدیم عقلی نفسیات میں سب سے بڑی خرابی یہی تھی کہ اس نے روح کو چند قوتوں کے ساتھ ایک وجود مطلق قرار دیدیا تھا۔ ان قوتوں سے چند افعال زائل حفظ تحیل استدلال عیت وغیرہ کی توجیہ کی جاتی تھی جس میں اس دنیا کی خصوصیات کا کوئی لحاظ نہ کیا جاتا تھا جس کے متعلق یہ افعال ظہور میں آتے ہیں۔ لیکن دور حاضر کی بصیرت یہ محسوس کرتی ہے کہ جس عالم میں ہم بود و باش رکھتے ہیں ہماری قوتیں اسکے

حالات خصوصیات کے پہلے ہی سے مطابق ہو جاتی ہیں۔ تاکہ اس میں ہماری عافیت اور بہبودی قطعی ہو جائے۔ نئی عادات قائم کرنے، سلاسل واقعات یا د رکھنے، اشیاء سے ان کے معمولی خواص اخذ کرنے، ان کے معمولی نتائج کو ان خواص کے ساتھ منسوب کرنے کی جو قوتیں ہم میں موجود ہیں، ان کی تو اس عالم اختلاف و ہم رنگی میں ہم کو ضرورت تھی ہی، لیکن ان کے علاوہ ہمارے جذبات و جبلت بھی اس عالم کی جزئی خصوصیات تک کے مناسب ہوتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی منظر فطرت ہماری عافیت کے لئے ضروری ہوتا ہے تو پہلی ہی مرتبہ جب یہ ہمارے سامنے آتا ہے تو دیکھی اور پہچان کا باعث ہوتا ہے۔ خطرناک اشیاء سے ہم خود بخود خوف زدہ ہو جاتے ہیں۔ زہریلی چیزوں سے خود بخود نفرت و بد مرگی پیدا ہوتی ہے۔ ضروری چیزوں کی طرف بے اختیار طبیعت مائل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ذہن اور عالم کار تقابلیک ساتھ ہوا ہے۔ اس لئے دونوں میں کچھ مطابقت پائی جاتی ہے۔ خارجی نظام اور نظام شعور میں جو ہمنوائی اس وقت نظر آتی ہے وہ رفتہ رفتہ خاص خاص تعلقات ہی سے پیدا ہوتی ہوگی۔ یہ تعلقات اس زمانہ میں متعدد ارتقائی نظریات کے موضوع بنے ہوئے ہیں جن کو فی الحال ہم قطعی اور ضافی تو نہیں کہہ سکتے، مگر اس میں شک نہیں کہ ان سے مضمون میں جدت پیدا ہو گئی ہے، اضافہ بھی ضرور ہوا ہے، اور انواع و اقسام کے سوالات بے نقاب ہو گئے ہیں۔

اس نئے خیال کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اب بتدریج اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ ذہنی زندگی دراصل غائی ہوتی ہے۔ یعنی ہمارے افکار و محسوسات کی اشکال مختلفہ نے موجودہ صورت اس لئے اختیار کی ہے کہ یہ ان اعمال کی وضع میں مفید ہے جو خارجی عالم کے متعلق احساسات و ادراکات کے جواب میں ہم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حال کے کسی نظریہ سے نفسیات کو اس قدر فائدہ نہیں پہونچا، جتنا کہ پینسر کے اس ایک نظریہ سے پہونچا ہے کہ ذہنی اور جسمانی زندگی کا اصل مصل ایک ہے، یعنی داخلی تعلقات کا خارجی تعلقات سے تطابق۔ ادنی حیوانات اور اطفال میں تو یہ تطابق ایسی اشیاء کے

ساتھ ہوتا ہے جو نظر کے بالکل سامنے ہوتی ہیں۔ ذہنی ارتقا کے نسبتہ اعلیٰ مداح میں یہ ان اشیاء کا ساتھ ہوتا ہے جو بہ اعتبار زمان و مکان بعید ہوتی ہیں اور اس وقت یہ نسبت پیچیدہ اور باقاعدہ استدلالی اعمال کے ذریعہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔

لہذا ذہنی زندگی کی اولین اور اصلی غرض تو تحفظی عمل ہے۔ ثانوی اور اتفاقی طور پر یہ اور بہت سے کام انجام دیئے جاتے ہیں کہ اگر قطابق صحیح نہ ہوا ہو تو یہی اپنے حال کی تباہی و بربادی کا بھی موجب ہو سکتی ہے۔ اگر وسیع معنی میں لیا جائے تو نفسیات کو ذہنی عمل کی تمام اقسام سے بحث کرنی چاہئے، یعنی ان سے بھی جو بحث اور مضمر ہیں اور ان سے بھی جن کا قطابق ہو چکا ہے۔ لیکن ذہنی عمل کی مضمر اقسام کا مطالعہ ایک خاص شعبہ سے مخصوص کر دیا گیا ہے جس کو جنونیات کہتے ہیں۔ بحث اقسام کی بحث باحالیات کے بہرہ کی گئی ہے۔ اس کتاب میں جنونیات یا باحالیات کی طرف کوئی خاص التفات نہ کیا جائیگا۔

بہر ذہنی حالت کے ساتھ (قطع نظر اس سے کہ اس کی نوعیت باعتبار افاہہ کیا ہے) کسی نہ کسی طرح کا جسمانی عمل ضرور ہوتا ہے۔ گو اس سے عملیات کی ارادی حرکت ظہور میں نہ آئے، مگر تنفس دوران خون عام عملاتی تناؤ غدد و اور دیگر داخلی اعضاء کے افعال میں غیر معلوم تغیرات ضرور ہوتے ہیں۔ اس لئے بھی نہیں کہ بعض ذہنی حالتیں (مثل نیویات وغیرہ کے) باعتبار تباہی حرکتی ہوتی ہیں بلکہ کل نفسی حالتوں حتیٰ کہ افکار و محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔ آئندہ چل کر اس کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کریں گے۔ فی الحال اس کو نفسیات کے حقائق میں سے سمجھ لینا چاہئے۔

ادب کہہ چکے ہیں کہ شعوری حالتوں کے اسباب و شرائط کی تحقیق ضروری ہے شعوری حالت کی سب سے قریبی شرط یہ ہے کہ داغی نصف کرہ میں کسی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ اس دعوٰی کی علم الامراض کے اس قدر واقعات سے تائید ہوتی ہے اور علمائے نفسیات اپنے اسے استدلالات اس پر اس کثرت سے مبنی کرتے ہیں کہ صحت کو فن طب میں کچھ بھی وراثت ہوگی وہ تو اس کو بد یہ ماننے پر مجبور ہو گا۔ تاہم اس امر کا کہ ذہنی عمل بعض تغیر کے غیر شرطی طور پر تابع ہے

کوئی مختصر اور قطعی ثبوت دینا نہایت دشوار ہے۔ یہ کہ ان دونوں کے مابین ایک طرح کی عام اور معمولی متابعت پائی جاتی ہے اس امر سے کسی طرح سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذرا غور کرو کہ سر پرچو وسط لگنے اجلد جلد بہت سا خون بہہ جانے مرگی کا دورہ پڑنے یا ٹیکوہل ایفون اینتھرائٹس اور کسانڈی ایک پوری خوراک کہا لینے سے شعور کس قدر جلد باطل ہو جاتا ہے یا انھیں عاقلوں میں سے کسی ایک کی تھوڑی مقدار یا اور عاقلوں یا بخار سے کیونکر اس میں کبھی تغیرات رونما ہو جاتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہمارا روحانی وجود کس حد تک جسمانی حوادث کے رحم و کرم پر ہے۔ ذرا صفر کی نالی کا رک جانا یا دستار و داکھا نا یا وقت بد تیز کافی کی ایک پیالی پی لینا ذرا دیر کے لئے زندگی کے متعلق انسان کے خیالات کو بالکل بدلہ دیتا ہے۔ ہماری مزاجی حالتوں اور عزمیتوں کا تعین۔ منطقی وجوہ کی نسبت دوران خون کی حالتیں زیادہ کرتی ہیں۔ عرصہ کارزار میں کوئی شخص سوراخا ثابت ہو گا یا بزدل یہ امر اس کی اس وقت کی اعصابی حالت پر منحصر ہوتا ہے۔ دیوانگی کی اکثر اقسام میں دماغی ریشوں میں بین تغیرات پائے گئے ہیں۔ دماغی نصف کرہ کے خاص خاص حصوں کے ناکارہ کر دینے سے حافظہ اور اکتسابی حرکی قوت میں خاص خاص قسم کے نقائص پیدا ہو جاتے ہیں اس پر انفریون کے عنوان سے ہم پھر بحث کریں گے۔ جب ان تمام واقعات کو جمع کر کے غور کرتے ہیں تو یہ سہل اور واضح حقیقت ذہن پر منکشف ہو جاتی ہے کہ ممکن ہے۔ ذہنی عمل قطعی اور کلی طور پر دماغی عمل کا فعل ہو جس میں اس کے تغیر کے ساتھ تغیر ہوتا ہو اور جسے دماغی عمل سے ایسی نسبت ہو جیسی علت کو معلول کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ خیال ایک علمی مفروضہ ہے۔ گزشتہ چند سال کی کل عضویاتی نفسیات اسی خیال پر مبنی ہے اور یہی اس کتاب کا علمی مفروضہ ہو گا۔ لیکن اس طرح قطعی طور پر تو یہ دعویٰ کرنا شاید زیادتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ یہ صرف جزائی ہی صحیح ہو۔ مگر یہ کیونکر معلوم ہو کہ یہ غیر شافی ہے؟ اس کا صرف یہی طریقہ ہے کہ اس کو ہر ممکن صورت پر مایہ کر کے دیکھا جائے۔ مفروضہ پر عمل کر کے دیکھنا اور اس طرح اس کی قدر و قیمت دریافت کرنا ہی اس کے ناکافی یا باطل ثابت

کرنے کا حقیقی طریقہ ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو اس کے علاوہ چارہ کار ہی نہیں ہوتا اس لئے ابتدا کو تو میں بلا شک و شبہ ماننے لیتا ہوں کہ دماغی اور نفسی یا فنی حالتوں کا لازم قدرت کا ایک کلی قانون ہے۔ جب اس کی تشریح ہوگی تو اس وقت یہ بات خود ظاہر ہو جائیگی۔ کہ اس میں کہاں کہاں سہولتیں ہیں اور کہاں کہاں دقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ بعض ناظرین کو اس قسم کا نظریہ بالکل ناروا و ناجائز مادیست معلوم ہوگا۔ بلاشبہ ایک لحاظ سے تو یہ مادیست ہے بھی کیونکہ یہ اعلیٰ کو اسفل کے رجم و کرم پر رکھتا ہے۔ لیکن اگرچہ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ خیال کا آتما میکانی قوانین پر مبنی ہے (کیونکہ عضویات کا ایک اور کلی مفروض یہ ہے کہ دماغی عمل کے کل قوانین دراصل میکانی قوانین ہوتے ہیں) مگر ہم اس متابعت کا دعویٰ کر کے خیال کی نوعیت کی توجیہ نہیں کرتے۔ اس لحاظ سے ہمارا دعویٰ مادیست نہیں ہے۔ جو مصنف سب سے زیادہ غیر مشروط طور پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارے خیالات دماغی اعمال کے تابع ہیں وہی اس بات کا بھی سب سے زیادہ زور و شور سے اعلان کرتے ہیں کہ اس واقعہ کی علت سمجھ میں نہیں آتی اور یہ کہ شعور کی اصل و حقیقت کی عقلاً کبھی کسی مادی علت سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ علمائے نفسیات چند سلسلوں کے بعد بھی نظریہ متابعت کی کمال طور پر جانچ کرنے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ جن کتابوں میں اس وقت اس کو تسلیم مانا گیا ہے ان کا بیان ایک حد تک تو قیاسی ہونا ضروری ہے۔ مگر معلوم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ علوم میں اس قسم کے خطرات اکثر برداشت کئے جاتے ہیں اور یہ ایک قطعی نظریہ سے دوسرے کی طرف ہیر پھیر سے آتے ہیں جو پہلے کی اس طرح اصلاح کرتا ہے کہ اور بھی دوسری طرف بڑھ جاتا ہے۔ فی الحال نفسیات مادی راہ پر جا رہی ہے۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اس راہ سے منزل مقصود تک نہ پہنچ سکے گی ان کو بھی انتہائی کامیابی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو پوری طرح اس راستہ پر چلنے کا موقع دینا چاہئے البتہ ایک بات یقینی ہے۔ اور وہ یہ کہ طبعی علم کے مجرد نقطہ نظر سے مسائل نفسیات کا مطالعہ علی طور پر کتابی ضروری

کیوں نہ معلوم ہوگا مگر عجیب ان کو فلسفہ کے جو مجموعی کے ماتحت لایا جائیگا، تو اس وقت سوان کے معنی اب سے بہت مختلف معلوم ہوں گے۔
 نفسیات کی تقسیم اس لئے جہاں تک ممکن ہوگا ہم شعوری حالتوں کا عصبی حالتوں کے ساتھ مطالعہ کریں گے۔ مثلاً اس قدر عضویات سے تو عمر و واقف ہوگا کہ اس زمانہ میں نظام عصبی کو ایک مشین کے مانند سمجھا گیا ہے جو ارتسامات حاصل کرتی اور ان کے جواب میں ایسے ردات عمل صادر کرتی ہے جو فرد اور اس کی نوع کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں لہذا از روئے تشریح نظام عصبی کے تین بڑے حصے ہیں۔

(۱) وہ ریشے جو توجہات کو اندر لے جاتے ہیں۔

(۲) وہ اعضاء جو ان توجہات کا مرکز میں رخ بدلتے ہیں۔

(۳) وہ ریشے جو ان توجہات کو باہر کی طرف لاتے ہیں۔

اس تشریحی تقسیم کے مطابق تین اعمال ہیں (۱) حس (۲) مرکزی انعکاس (۳) حرکت۔ نفسیات میں بھی ہم اپنے کام کو اسی اصول پر تقسیم کر سکتے ہیں اور بتدریج تین اساسی شعوری اعمال اور ان کی شرائط سے بحث کر سکتے ہیں۔ ان میں (۱) حس ہوگی (۲) تعقل (۳) میلان عمل۔ اس تقسیم سے بہت کچھ ابہام پیدا ہوتا ہے مگر اس میں عملی سہولتیں بھی ہیں جس کا لحاظ کتاب ہذا میں بہت ضروری ہے۔

باب حس

در آئندہ عصبی تموجات ہی ایسے عامل ہیں، انسان کے عصبی مرکز بہت سے جن سے معمولی حالات میں دماغ متاثر ہوتا ہے، غلافوں سے ڈھکے ہوئے ہیں یہ مخصوص اس سے یہ ہے کہ خارجی عالم کی

قوتیں اس پر بلا واسطہ عمل نہ کر سکیں۔ اول بال پھر کھوپری کی دیوہ جلد پھر کھوپری اس کے بعد کم از کم دو پردے جن میں ایک نہایت سخت ہوتا ہے دماغ کو گھیرے ہوئے ہیں۔ علامہ اندر انہیں نخاع کی طرح یہ عضو بھی پانی جیسی رطوبت سے تر ہے اور اس کے اندر معلق تھیرتا ہے۔ ان حالات میں دماغ کو صرف مندرجہ ذیل چیزیں متاثر کر سکتی ہیں۔

(۱) نہایت ہی خفیف اور مدہم میکانیکی جھٹکے۔

(۲) آمد خون میں کم و کیف کے تغیرات۔

(۳) وہ امواج جو اعصاب درآدر کے ذریعہ سے آتی ہیں۔

میکانیکی جھٹکے عموماً بے اثر ہوتے ہیں۔ دوسری تغیرات کا اثر بھی سرسری ہوتا

ہے۔ ان کے برخلاف عصبی امواج کے نتائج دو گونہ ہوتے ہیں۔ یہ جب دماغ میں داخل ہوتی ہیں اس وقت بھی نہایت اہم نتائج پیدا کرتی ہیں اور بعد میں بھی کیونکہ یہ عضو کے مادہ میں ایسے غیر معلوم راستے پسند کرتی ہیں جو کم و بیش اس کی ساخت کی مستقل خصوصیت ہو جاتے ہیں اور اس کے فعل کو آئندہ

ہمیشہ متاثر کرتے رہتے ہیں۔

ہر عصب درآورد مرکز نظام عصبی میں حوالی جسم کے کسی خاص حصہ سے آتا ہے اور اپنے داخلی عمل کے لئے خارجی عالم کی کسی خاص قوت سے متاثر ہوتا ہے۔ اس خاص قوت کے علاوہ عموماً یہ اور کسی قوت سے متاثر نہیں ہوتا۔ مثلاً عصب بصری امواج ہوائی سے متاثر نہیں ہوتا اور نہ جلدی اعصاب روشنی کا اثر قبول کرتے ہیں۔ عصب زبان خوشبو سے متاثر نہیں ہوتا، اور نہ عصب سمعی پر حرارت کا کچھ اثر ہوتا ہے۔ ہر عصب خارجی عالم کے ارتعاشات میں سے کوئی شرح اپنے لئے انتخاب کر لیتا ہے۔ اس شرح سے صرف یہی متاثر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہماری حسوں کا نظام بالکل غیر مسلسل ہے اور اس میں بے حد رخنے ہیں لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ خارجی عالم کا نظام ارتعاشات بھی ہمارے نظام احساسات کی طرح غیر مسلسل ہے۔ تیز سے تیز امواج ہوائی (جن کی شرح تقریباً ۲۰۰۰۰۰ ارتعاش فی ثانیہ ہے) اور سست سے سست امواج حرارت (جن کی شرح غالباً ربوں ارتعاش فی ثانیہ ہوگی) میں فطرت سے کہیں نہ کہیں تو درمیانی شخص رکھی ہوں گی جن کے محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس اعصاب نہیں ہیں۔ خود عصبی ریشوں میں غالباً کچھ اسی قسم کا عمل ہوتا ہے یا یوں سمجھو کہ مختلف اعصاب میں تقریباً ایسا ہی عمل ہوتا ہے۔ اس کا مجموعہ نام رکھ دیا ہے۔ لیکن یہ مجموعہ انکھ میں تو ارتعاشات خارجی کے ایک نظام سے پیدا ہوتا ہے اور کان میں دوسرے نظام سے۔ اس کا سبب اختتامی آلات ہیں جن سے ہر عصب درآورد ملکہ ملکہ ملے ہے۔ اس کی حالت یوں سمجھو کہ جس طرح ہم شعور بالینے کے لئے اپنے آپ کو چھپ سے اور بوٹی کا لینے کے لئے کانٹے سے سلجھ کرتے ہیں اسی طرح ہمارے اعصاب ایک طرح کے اختتامی آلات سے تو اس لئے ملے ہیں کہ ان سے ہوائی امواج سے متاثر ہوں اور دوسری طرح کے اختتامی آلات سے اس لئے ملے ہیں کہ ان سے امواج انفری کا اثر قبول کریں۔ اختتامی آلات خاص قسم کے سطحی خلا یا گے بنے ہوئے ہیں۔ اور خلا یا گاہی سلسلہ ختم عصب تک ہوتا ہے خود عصب خارجی عالم سے بلا واسطہ متاثر نہیں ہوتا۔ چنانچہ بصری اعصاب براہ راست

سورج کی کرنوں سے متاثر نہیں ہوتے۔ کسی جلدی عصب کو برف سے چھو کر دیکھو اس کو ٹھنڈا احساس نہ ہوگا۔ عصبی ریشے محض پیا مبر ہیں۔ اختتامی آلات کی حالت ایک طرح کے غیر مکمل ٹیلیفونوں کی سی ہے جن میں سے مادی دنیا بولتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک اس پیام کا ایک جزو بن جاتا ہے۔ ہر عصبی ریشوں کے مرکزی سبے پر ایسے خلا یا ہیں جن سے ذہن دور دراز کے پیامات کو سنتا ہے۔

دماغ کے مختلف حصوں ماہرین علم تشریح نے ایک حد تک ان راستوں کا کھوج لگا یا ہے جو حسی اعصاب کے ریشے مرکزوں میں داخل ہونے کے بعد اپنے اختتام یعنی دماغی تلفیقات کے

خاکستری مادہ تک اختیار کرتے ہیں۔ یہ بات آگے چل کر ثابت کر دی جائے گی کہ اس خاکستری مادے کے پیمانے سے جو شعور ہوتا ہے اس کی نوعیت اس کے مختلف حصوں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ جب نص موخری متاثر ہوتے ہیں تو چیزیں نظر آتی ہیں۔ جب نص صدغی کے بالائی حصے متاثر ہوتے تو آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ قشر دماغ کا ہر حصہ اپنے در آدریشوں کے پیمانے سے اس طرح متاثر ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک خاص قسم کی حسی کیفیت وابستہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کو نظام عصبی کی عضویات میں مخصوص تو تون کا قانون کہتے ہیں۔ گو ہمارے پاس اس قسم کے قانون کے لئے کوئی قیاسی بنیاد ہی نہیں ہے مگر علمائے نفسیات (مثلاً لیوس ونٹ رارگو لڈشٹڈر وغیرہ) نے اس مسئلہ پر بڑی تجش کی ہیں کہ آیا احساس کی خاص کیفیت کا انحصار محض قشر کے مقام ہیجہ پر ہے یا اس تمام کی نوعیت پر جو عصب در آدر کے ذریعہ قشر میں آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس قسم کی خارجی قوت اختتامی آلات سے متصادم ہوتی رہتی ہے وہ رفتہ رفتہ اختتامی آلات میں ایک قسم کا تغیر ضرور پیدا کر دیتی ہے اور جس قسم کا متوج (اختتامی) آلات سے عصب میں داخل ہوتا رہتا ہے اس سے عصب میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور اس متغیر عصب سے جس قسم کا متوج قشر مرکزی میں پہنچتا ہے اس سے مرکزی تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ نیز مرکزی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور کو تغیر کر دیتا ہے اگرچہ یہ کوئی شخص قیاس نہیں کر سکتا کہ کیوں اور کیوں کو تغیر

کرتا ہے مگر تا باقی تغیرات بہت ہی سست ہوتے ہوں گے۔ اور ایک جوان آدمی کی جو فی الواقع حالت ہوتی ہے اس کا کھانا رکھتے ہوئے تو یہی کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قشر کا مقام نتیجہ کیفیت احساس کا سب سے زیادہ تعین کرتا ہے شکیہ کو خواہ دبا میں یا اس میں کچھ پھوٹیں کاٹیں یا اس میں تنگی لیں یا زندہ عصب کو برقی اثر سے متاثر کریں ہر حالت میں موضوع کو روشنی کے شرار دل کا احساس ہوتا ہے کیونکہ ان تمام اعمال کا آخری نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے یعنی ان سے موضوع کے قشر کا عقیبی حصہ متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے جس طرح سے ہم کو خارجی اشیاء محسوس ہوتی ہیں اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ جس انتہائی عضو کو یہ متاثر کرتی ہیں وہ کونسی تلفیقات سے منسلک ہے۔ آگ اور دھوپ کو ہم صرف اس لئے دیکھتے ہیں کہ ان چیزوں سے انگریزی امواج منتقل ہوتی ہیں اور حوالی کا جو انتہائی عضو ان چیزوں سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتا ہے وہ ان ریشوں کو متاثر کرتا ہے جو بصری مرکبوں کی طرف جاتے ہیں۔ اگر ہم داخلی تعلقات کو بدل سکتے تو دنیا کا ہم کو بالکل نئی طرح سے احساس ہوتا سکتا۔ اگر ہم بصری احساس کے خارجی سروں کو اپنے کانوں اور سمعی اعصاب کے خارجی سروں کو اپنی آنکھوں سے جوڑ سکتے تو ہم کو بجلی کی جھلک تو سنائی اور بادل کی گرج دیکھائی دیتی۔ گانے کو دیکھنے اور گانے والے کی حرکتوں کو سننے۔ اس قسم کے مفروض تصور ہی فلسفہ کے بدیدیوں کے لئے مشق کے طور پر خوب کام دے سکتے ہیں۔

مس اور اوراک جس کی کوئی قطعی تعریف تو نہیں ہو سکتی۔ اصل شعوری کا امتیاز زندگی میں جس (جس کو سمیع معنی میں جس کہتے ہیں) اور ایک باہم لے چلے ہوتے ہیں۔ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ حسوں سے جو کچھ مراد ہے وہ شعور کے لئے سب سے پہلی چیزیں ہوتی ہیں۔ یہ شعور بھی امواج کے اولین نتائج ہوتے ہیں۔ ان سے پہلے عصبی امواج کا کسی سابقہ تجربہ کے ساتھ ربط و ایلاف نہیں ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کی حسیں زندگی کے سب سے ابتدائی ایام ہی میں ہوتی ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کے ذہنوں میں یادداشتوں اور ایٹلافوں کے انبار ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کو

یہ قطعاً نہیں ہو سکتیں۔ اس سے پہلے کہ آلات حس پر کسی قسم کا ارتسام ہو یا نہ ہو ایک گہری نیند میں مستغرق ہوتا ہے اور شعور کا علی طور پر کوئی وجود نہیں ہوتا۔ پیدائش کے بعد بچے تقریباً ہفتوں مسلسل سویا کرتے ہیں۔ اس نیند کا سلسلہ منقطع کرنے کے لئے اس وقت اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ آلات حس سے دماغ کی جانب کوئی بہت ہی شدید تحریک آئے۔ یہ تحریک نو پیدائش میں بالکل غائب حس کو پیدا کرتی ہے۔ مگر اس کا تجربہ تلخیصات کے مادے پر ایک نا معلوم اثر چھوڑ جاتا ہے۔ اس کے بعد آلات حس سے جو ارتسام دماغ میں آتا ہے تو اس کے جواب میں ایسا دماغی عمل ہوتا ہے جس کے اندر گذشتہ ارتسام کو بھی دھل ہوتا ہے۔ اس سے ایک دوسری قسم کا احساس اور پہلے سے بہتر وقوف ہوتا ہے۔ اور اس وقت سے اس شے کی محض حسی موجودگی کے وقوف کے ساتھ اس کے متعلق تصورات بھی شامل ہونے لگتے ہیں۔ ہم اس کا کوئی نام رکھتے ہیں اس کو کسی جماعت سے منسوب کرتے ہیں اس کا اور اشیاء کے ساتھ مقابلہ و موازنہ کرتے ہیں اس کے متعلق کوئی حکم لگاتے ہیں اور اسی طرح ایک عصب در آور سے جو شعور پیدا ہو سکتا ہے اس کی امکانی پیچیدگی عمر کے تخم ہونے تک بڑھتی چلی جاتی ہے۔ فی الجملہ اشیاء کے اس اعلیٰ شعور کو ادراک کہتے ہیں اور ان کے وجود کے محض مبہم شعور کا نام (جس حد تک کہ یہ ہم کو ہوتی ہے) حس ہے۔ کسی حد تک اس مبہم شعور کی سی کیفیت اس وقت ہو جاتی ہے جب ہماری توجہ بالکل منتشر ہوتی ہے۔

حس وقوفی ہوتی ہیں اس لحاظ سے جس ایک ایسی تجربہ ہے جو بطور خود بہت ہی کم معرض وجود میں آ سکتی ہے جس کا معرض بھی ایک مجرد شے ہے جو تنہا موجود نہیں ہو سکتا جی اوصاف و کیفیات معرض حس ہوتے ہیں۔ آنکھ کی حسوں سے اشیاء کے رنگوں کا امتیاز ہو سکتا ہے کان کی حسوں سے ان کی آوازیں سنائی دیتی ہیں جلدی حسوں سے ان کے وزن حرارت برودت وغیرہ کا پتہ چلتا ہے۔ علاوہ انہیں جسم کے ہر عضو سے مرکز میں ایسی املاح آ سکتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہم کو الم اور کسی حد تک لذت کی کیفیت کا علم ہوتا ہے۔

چیکا ہٹا کھڑے ہیں جیسے اوصاف کے متعلق یہ خیال ہے کہ ہم ان کو عقلی اور جلدی دونوں حسوں کی مدد سے محسوس کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اشیا کے ہر نفسی اوصاف مثلاً ان کی شکلیں جسامتیں فاصلے وغیرہ (جس حد تک ہم کو ان کا امتیاز و شناخت ہوتی ہے) کے متعلق اکثر غلطائے نفسیات کا یہی خیال ہے کہ ہم ان کو تجربات انہی کے حافظہ کے بغیر قطعاً محسوس نہیں کر سکتے اس لئے ان اوصاف کا وقوف خالص اور سادہ جس کی قوت سے باہر خیال کیا جاتا ہے۔

کسی شے کی واقفیت اس لحاظ سے اڑکھا جائے تو جس اور اور کب میں صرف ایک اور اس کا علم فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کا معروض یا مافیہ نہایت ہی سادہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ ایک سادہ وصف ہوتا ہے اس لئے

محسوس طور پر کیسا معلوم ہوتا ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ معروض سے واقفیت محض پیدا کرے۔ اس کے برعکس اور اک کا کام یہ ہے کہ اس واقعہ کے متعلق معلومات حاصل کرے۔ مگر دوران اور اک میں یہ جانتا ضروری ہے کہ ہم کس واقعہ سے مراد لے رہے ہیں۔ اس کا علم حس سے ہوتا ہے۔ ہمارے اولین افکار تقریباً بالکل حسی ہوتے ہیں۔ یہ ہمارے لئے ایسے موضوع پیدا کر دیتے ہیں جن کے تعلقات ہنوز غیر متعین و نامعلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم روشنی کو پہلے پہل دیکھتے ہیں تو اس وقت بقول کائنات ایک بجائے اس کے دیکھنے کے ہم خود ہی روشنی ہوتے ہیں لیکن اس کے بعد ہم کو کچھ بصری علم ہوتا ہے وہ اس تجربہ کے متعلق ہوتا ہے۔ اگر ہم اس لمحہ کے بعد اندھے بھی ہو جائیں تب بھی جب تک ہمارا حافظہ باقی ہے اس وقت تک اس کے متعلق ہمارے علم میں کسی اہم جدو کی کمی نہ ہوگی۔ مگر اس علمی میں طلبہ کو روشنی کے متعلق وہ تمام باتیں بتائی جائیں ہیں جن کی اور مدارس میں تعلیم دی جاتی ہے۔ ان کا اس انعطاف طیف اخیر نظر پر غرضیکہ سب ہی باتوں کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن ان مدارس کے بہترین ماورزادہ علمی طالب علم میں ایک ایسی بات کی کمی ہوتی ہے جو ابجد خوان سمجھے بچے کو بھی ہوتا ہے اسکے استاد اس کو یہ نہیں بتا سکتے کہ روشنی کا نقل اولین کیسا ہوتا ہے۔ اور اس حسی علم کی کمی کو کسی قسم کی کتابی تعلیم پورا نہیں کر سکتی جس کی یہ تمام خصوصیتیں بالکل واضح ہیں

اسی لئے عموماً وہ فلاسفہ بھی جو اس کو بہت زیادہ اہمیت دیتا نہیں چاہتے اور نہ اس علم کا قرار واقعی احترام کرتے ہیں جو اس کے ذریعہ سے ہم کو حاصل ہوتا ہے اس کو تجربہ کا عنصر قرار دیتے ہیں۔

حس و تمثال | حس و ادراک میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو، مگر پھر بھی ایک خصوصیت دونوں میں عام ہے وہ یہ ہے کہ جن اشیاء کی حس یا ادراک ہوتا ہے وہ ظاہر واضح اور موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جن اشیاء کا انسان محض خیال کرتا ہے یا جن کو یاد کرتا ہے یا جن کا تصور کرتا ہے وہ نسبتاً وحشی معلوم ہوتی ہیں۔ ان میں وہ حقیقی موجودگی کا وصف نہیں ہوتا جو معروضات حس میں ہوتا ہے۔ اب دیکھو جن قشری اعمال سے حصول کا تعلق ہے وہ حوالی جسم کے درآئند موجودات سے پیدا ہوتے ہیں یعنی کسی قسم کی حس ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ آنکھ کان وغیرہ کسی خارجی شے سے متاثر ہوں۔ اس کے برعکس جن قشری اعمال سے تصورات یا تمثالات کا تعلق ہے غالب گمان یہ ہے کہ وہ تلیفات کے موجودات پر مبنی ہوتے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالی جسم کے موجودات معمولاً ایسے دماغی عمل کا باعث ہوتے ہیں جس کے پیدا کرنے کی اور تلیفات کے موجودات قابلیت نہیں رکھتے۔ شعور سنج کے معروض میں وضاحت موجودگی و حقیقت کے جو اوصاف ہوتے ہیں غالباً وہ اسی عمل کے مستلزم ہوتے ہیں۔

معروضات حس | جس شے یا جس وصف کا احساس ہوتا ہے وہ شے کی خارجی حسیّت یا وصف مکان خارجی میں محسوس ہوتا ہے کسی جگہ یا رنگ کو متبادر خارج از جسم ہونے کے علاوہ خیال کرنا

ہی نامکن ہے آوازیں بھی مکان ہی میں معلوم ہوتی ہیں پس سطح جسم سے ہونا ہی لازم ہے کسی عضو کے اندر ہوتے ہیں۔ یہ خیال نفسیات میں ایک عرصہ سے رائج ہے کہ حسی اوصاف کاوقوف ادراک اس طرح پر ہوتا ہے کہ گویا یہ خود اس کے اندر ہیں اور بعد ازاں کوئی عقلی یا مافوق الحس ذہنی فعل اس کو ذہن سے چین کو معروض کے حوالے کر دیتا ہے مگر منظر یہ بالکل بے بنیاد ہے جو واقعات

بظاہر اس خیال کے موجد معلوم ہوتے ہیں ان کی دوسرے طریق پر بوجہ احسن تو جیہ ہو سکتی ہے۔ بچہ کو سب سے پہلے خارجی عالم کی کس ہوتی ہے۔ اس کے بعد زندگی میں عالم کے شعلق جو اس کو واقفیت ہوتی ہے وہ اس ابتدائی تخم کے برگ و بار ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو روزمرہ کا اضافہ اور دوسری طرف تداخل اس کو اس قدر بڑا پیچیدہ اور مربوط کر دیتا ہے کہ اس کی بہرہ سلی حالت یا ذہنیں رہتی۔ بچہ کے سامنے جب کوئی شے پہلی بار آتی ہے تو اس کے مبہم شعور میں وہ ایسے معروض کے ساتھ دوچار ہوتا ہے جس میں فہم کے کل مقولات موجود ہوتے ہیں اس میں اسی قدر خارجیت معروضیت وحدت وعلیت ہوتی ہے جو اس کے بعد کی کسی ایک شے یا سلسلہ اشیاء کے اندر ہو سکتی ہے یہیں بچہ پہلے پہل اپنی دنیا سے ملتا ہے اور بقول والٹیر اس وقت معجزہ علم اس کی ادنیٰ احسن میں بھی اسی قدر ظاہر و نمایاں ہوتا ہے جتنا کہ نیوٹن کے دماغ میں اس کے عین معراج کمال پر ظاہر و نمایاں ہوتا ہے۔ اس اولین حسی تجربہ کی معنویاتی شرط غالباً بہت سے عصبی تھونج میں ہو ایک ہی وقت میں جسم کے مختلف اعضا سے دماغ کی طرف لاتے ہیں لیکن عضوی شرائط کا یہ جم غفیر شعور کے ایک ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ آگے چل کر ہم یہ ثابت کر دیں گے کہ شعور ایک ہو سکتا ہے اگرچہ یہ بہت سی چیزوں کا ہوا اور بہت سے اعضا کا ہم وقت عمل اس کا باعث ہوا ہو۔ بچہ کے لاتعداد درآئندہ متوجہات اس میں جس معروض کا شعور پیدا کرتے ہیں وہ ایک عظیم خوشنما اور پرشور الجھن ہوتی ہے۔ یہ الجھن بچہ کی دنیا ہوتی ہے بڑی حد تک ہم میں سے اکثر کی دنیا ایسی ہی الجھن ہوتی ہے۔ یہ سلجھ سکتی ہے اور ہم سے سلجھنے کی داعی ہوتی رہتی ہے۔ لیکن درحقیقت ابھی تک سلجھی نہیں ہے۔ ابتدا سے انتہا تک یہ جگہ گھیرنے والی شے معلوم ہوتی ہے جس حد تک کہ یہ غیر محفل اور الجھی ہوئی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہم اس سے صرف حسی طور پر واقف ہیں لیکن جوں جوں اس کے حصوں میں امتیاز ہو جاتا ہے اور ہم کو ان کی باہمی نسبتوں کا علم ہو جاتا ہے اسی قدر ہمارا علم

اور اکی بلکہ عقلی ہوتا جاتا ہے اور اس اعتبار سے ہم کو باب ہذا میں اس سے بحث نہیں ہے۔

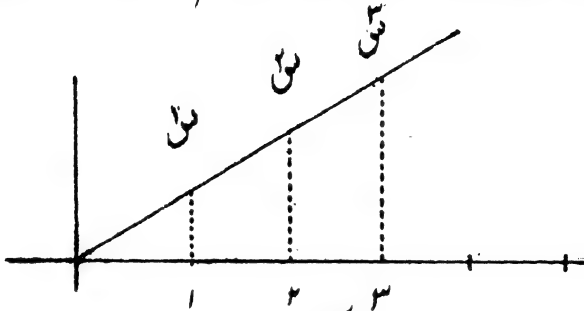
حصول کی شدت | روشنی اس قدر مدہم ہو سکتی ہے کہ اس سے محسوس طور پر تاریکی دور نہ ہو۔ آواز ایسی دھیمی ممکن ہے جو سنی نہ جاسکے جس

بھی اس قدر خفیف ہو سکتا ہے جس کے محسوس کرنے سے ہم قاصر رہیں۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ خارجی مہیج کی ایک مقررہ مقدار اس کی موجودگی کی حس پیدا کرانے کے لئے ضروری ہے بشرط اس کو قانون باب کہتا ہے۔ یعنی اس سے پہلے کہ معرض ذہن میں داخل ہو سکے اس کو کسی شے پر سے گزرنایا جاتا ہے۔ باب سے گذر جانے کے بعد جو سب سے پہلی حس ہوتی ہے اس کو اقل بصیرت سمع وغیرہ کہتے ہیں۔ اس حد کے بعد جوں جوں قوت ارشام بڑھتی جاتی ہے شدت حس میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن مہیج کی نسبت سے جس میں کم تراضافہ ہوتا ہے۔ اور آخر کار ایک انتہائی حد آجاتی ہے جس کے بعد مہیج میں کتنا ہی اضافہ کیوں نہ کیا جائے مگر اس سے شدت حس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا عموماً اس حد سے پہلے حس کی خاص نوعیت میں الم کا استخراج ہونا شروع ہو جاتا ہے زیادہ دباؤ شدید گرمی سردی روشنی آواز وغیرہ کی حالتوں میں اس کا اچھی طرح مشاہدہ کیا جاسکتا ہے ذائقہ اور بو کی حالت میں نسبتاً اتنی اچھی طرح اس کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حالتوں میں ہم مہیج کی قوت کو اس قدر سہولت کے ساتھ نہیں بڑھا سکتے۔ اس کے برعکس تمام حسین عالم شدت میں گودہ کتنی ہی ناگوار کیوں نہ معلوم ہوں خفیف حالتوں میں ایک حد تک خوشگوار معلوم ہوتی ہیں۔ ہلکا تلخ ذائقہ اور خفیف سی بسا ہند ایک حد تک تو ضرور خوشگوار ہوتی ہے۔

ویبر کا قانون | میں کہہ چکا ہوں کہ شدت حس میں شدت مہیج کی نسبت کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اگر باب نہ ہوتا اور اگر خارجی مہیج کے ہر اضافہ سے

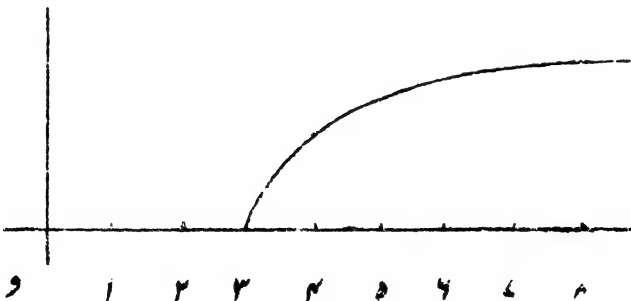
شدت حس میں یکساں اضافہ ہوتا تو دونوں چیزوں کے مابین جو تعلق ہے اس کا "انٹنٹنسٹیا" ایک خط مستقیم کے ذریعہ سے ظاہر ہو سکتا۔ فرض کرو کہ افقی

خط و مہج خارجی کی شدت کا مقیاس ہے بایں طور کہ وہ پر کوئی شدت نہیں
۱ پر ۱ اور جہ شدت ہے علیٰ ہذا ارب آڑے خط سے افقی خط پر جو انتصابی خطوط
گرے ہیں ان کو تہہ چھینیں مانو۔ وہ پر کسی قسم کی حس نہیں ۱ پر وہ جس



شکل نمبر ۱

ہے جس کو خط ۱۔ ۱ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے۔ ۲ پر وہ جس ہے جس کو خط ۲
۲ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے علیٰ ہذا میں دن کا خط کیساں اود با قاعدہ طور پر بلند ہوتا
جائیکا، کیونکہ مفروض کی رو سے انتصابی خطوط یعنی حسیں اسی شرح سے چھتی ہیں جس
شرح سے کہ افقی خطوط یعنی مہج بڑھتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں حسیں نسبتہ کم شرح سے
بڑھتی ہیں۔ اگر افقی رخ پر ہر آئندہ قدم گزشتہ کے مساوی ہو تو انتصابی رخ پر ہر آئندہ قدم گزشتہ
سے کچھ کم ہوگا۔ اور جسوں کا خط بجائے مستقیم ہونے کے چوٹی پر سے محدب ہوگا۔



شکل نمبر ۲

شکل نمبر ۲ سے اصل حالت کا اظہار ہوتا ہے۔ و مہج کا نقطہ صفر ہے

شعوری جس خطائے سے ظاہر ہوتی ہے جو حد باب کے گزرنے سے پہلے شروع نہیں ہوتا، چنانچہ پہلی ۲۰ درجہ پر ہے۔ یہاں سے آگے ہیج کے اضافہ کے ساتھ جس بڑھتی ہے لیکن یہ ہر قدم پر نسبتاً کم بڑھتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بڑھنے کی انتہا ہو جاتی ہے اور یہاں سے خط جس سیدھا ہو جاتا ہے۔ اہل قانون مزاحمت کو دیر کا قانون یا قانون دیر کہتے ہیں کیونکہ دیر صاحب نے سب سے پہلے اس کا وزن میں مشاہدہ کیا تھا۔ میں اس قانون اور ان واقعات کے متعلق جنہیں یہ مبنی ہے و نمٹ کا بیان نقل کرتا ہوں۔

”ہر شخص جانتا ہے کہ سکوت شب میں ہم وہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ جن کا دن کے شور و غصہ میں احساس تک نہیں ہوتا۔ اس وقت گھنٹہ کی ٹک ٹک ہوا کی شااں شااں کی چڑچڑا در ہزاروں شور ہمارے کانوں کو متاثر کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ سب جانتے ہیں کہ بازاروں کے شور و غل یا ریل کی کوکڑا ہٹ میں ایسا ہوتا ہے کہ ہم نہ صرف اپنے پاس والوں کی آواز سننے سے قاصر رہتے ہیں بلکہ بعض اوقات خود اپنی آواز ہی نہیں سن سکتے جو ستارے شب کے وقت سب سے زیادہ چلدا معلوم ہوتے ہیں دن کو ان کا بہت ہی نہیں ہوتا۔ چاند دن کے وقت نظر تو آتا ہے مگر اس میں شب کی سی چمک نہیں ہوتی۔ جن لوگوں کو اوزان سے سابقہ پڑتا رہتا ہے وہ اس بات سے اچھی طرح سے واقف ہوں گے کہ اگر ہاتھ میں آدھ سیر وزن ہوا اور اس پر آدھ سیر کے وزن کا اور اضافہ کر دیا جائے تو فرق کافی الفو احساس ہو جاتا ہے برخلاف اس کے اگر ایک من پر آدھ سیر کا اضافہ کیا جائے تو کسی قسم کا فرق محسوس نہیں ہوتا۔ گھنٹہ کی ٹک ٹک ستاروں کی روشنی آدھ سیر کا دباؤ سب ایسے ہیج ہیں جن سے ہمارے حواس متاثر ہوتے ہیں اور جن کی خارجی مقدار میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا پس اس تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی ہیج باختلاف حالات یا تو کم و بیش شدت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے یا محسوس ہی نہیں ہوتا۔ وہ تغیر حالات کیسا ہوتا ہے جس پر یہ تغیر احساس مبنی ہے وغیرہ دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ تغیر ہر حالت میں ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی ٹک ٹک ہمارے غصہ

سماعت کے لئے ایک کمزور بھیج ہے۔ جب محض یہی بھیج عمل کرتا ہے تو ہم گھنٹہ کی ایک ایک سن سکتے ہیں۔ لیکن جب اس کے ساتھ گاڑی کے پھیوں کی گڑ گڑا ہٹ اور دن کے اور شور وں کا قوی مہیج ملا ہوا ہوتا ہے۔ تو ہم اس کو نہیں سن سکتے۔ ستاروں کی روشنی آنکھ کے لئے ایک بھیج ہے لیکن یہ روشنی جس بھیج کا باعث ہوتی ہے اگر اس کے ساتھ دن کی روشنی کا بھی خدید بھیج ملا ہوا ہو تو ہم اس کو قطعاً محسوس نہیں کر سکتے۔ حالانکہ یہی بھیج اگر کسی خفیف بھیج کے ساتھ یعنی ستاروں کی روشنی شفق کی روشنی کے ساتھ ہو تو اس کو ہم بخوبی محسوس کر سکتے ہیں۔ آدھ سیر کا وزن ہماری جلد کے لئے ایک بھیج ہو سکتا ہے جس کو ہم اس وقت تو محسوس کرتے ہیں جب یہ پہلے آدھ سیر پر زیادہ کیا جاتا ہے، مگر جب کسی ایسے بھیج پر زیادہ کیا جاتا ہے جو اس سے ہزار گنا بڑا ہے تو احساس نہیں ہوتا۔

”لہذا ہم ایک عام اصول کے طور پر بیان کئے دیتے ہیں کہ کسی بھیج کے محسوس کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اگر عضو کا پہلا بھیج کم ہے تو یہ اس کی نسبت سے کم ہو سکتا ہے لیکن اگر عضو کا پہلا بھیج زیادہ ہے تو اس کو اس کی نسبت زیادہ بھی ہونا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ایک نہایت ہی سادہ نسبت تو یہ ہو سکتی ہے کہ جس اور بھیج بالکل ایک ہی تناسب کے ساتھ بڑھیں لیکن اگر بھیج اور جس میں یہ نسبت ہوتی تو ستاروں کی روشنی دن کی روشنی میں اسی قدر اضافہ کرتی جتنا کہ رات کی تاریکی میں کرتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ پس ظاہر ہے کہ شدت جس مقدار بھیج کے تناسب سے نہیں بڑھتی بلکہ اس سے نسبتاً کم بڑھتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس تناسب سے اضافہ جس کم ہوتا اور اضافہ بھیج بڑھتا ہے اس سوال کا جواب دینے کے لئے روزمرہ کا تجربہ کافی نہیں۔ ہم کو مختلف چیزوں کی مقدار اور جسوں کی شدت کی نہایت ہی صحیح پیمائش کرنی پڑے گی۔

ان ایبائنٹوں کے کرنے کا طریقہ روزمرہ کے تجربہ سے معلوم ہو جاتا ہے

یہ تو معلوم ہے کہ حسوں کی شدت کی پیمائش ناممکن ہے۔ ہم صرف حسوں کے فرق کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ تجربہ سے ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ مہیج خارجی کے مساوی فرق سے جس میں بہت ہی غیر مساوی فرق پیدا ہو سکتے ہیں۔

لیکن مجموعی طور پر ان سب تجربات سے ایک بات ظاہر ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ مہیج کا ایک ہی فرق ایک حالت میں تو محسوس ہوتا ہے اور دوسری حالت میں بالکل محسوس نہیں ہوتا۔ یعنی اگر آدھ سیر وزن کا آدھ سیر پر اضافہ کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے لیکن اگر ایک من پر اضافہ کرتے ہیں۔ تو محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ہم مہیج کی ایک شدت کو لیکر تجربہ کریں کہ یہ کس حالت کا باعث ہوتا ہے اور پھر دیکھیں کہ مہیج میں بغیر اس کے کہ جس میں اضافہ محسوس ہوگا کس قدر اضافہ کر سکتے ہیں تو اپنے مشاہدات سے جلد تر ایک نتیجہ برپہ ہو جائے گا۔ اگر مختلف مقداروں کے مہیجوں سے اس قسم کے مشاہدات کریں تو ہم اس امر پر مجبور ہو جائیں گے کہ ان اضافوں کی بھی اتنی ہی مختلف مقداریں ہیں جو محض خفیف سے اور اک اضافہ کا باعث ہوتی ہیں۔ خفیف کی روشنی میں جس روشنی کا صرف ذرا سا ادراک ہو سکتا ہے اس کا ستارے کی روشنی کے برابر بھی چمک دار ہونا ضروری نہیں۔ لیکن دن کی روشنی میں اس کو کہیں تیز ہونا چاہئے، تب ادراک ہو سکتا ہے۔ اگر ہم مختلف مہیجوں کی کل ممکن مقداروں سے اس قسم کے مشاہدات کر لیں اور ہر شدت کے مہیج کے لئے یہ دیکھ لیں کہ جس میں بس یوں ہی سا قابل ادراک فرق پیدا کرنے کے لئے کس قدر اضافہ مہیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو ہمیں ایک ایسا عددی سلسلہ دستیاب ہو جائے گا جس کے دیکھنے سے وہ قانون جس کے مطابق اضافہ مہیج سے حس متغیر ہوتی ہے فوراً ظاہر ہو جائے گا۔

اس قاعدہ کے مطابق روشنی آواز اور دباؤ کے متعلق مشاہدات کرنا نفسیت کے ساتھ آسان ہیں۔ جب ہم دباؤ کو لیتے ہیں۔

ہیں حیرت انگیز طور پر سادہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ جن اوزان سے اعتبار کیا جا رہا ہے ان کی قیمت کچھ ہی مواسل وزن پر جو اضافہ بس یوں ہی سا محسوس

ہو سکتا ہے اس کو اس کے ساتھ ایک تناسب ہو گا اور وہ اس کی ایک کسر ہوگی۔ اختبارات کی تعداد کے اوسط سے یہ کسر قریباً $\frac{1}{10}$ کے معلوم ہوتی ہے۔ یعنی جلد پر کتنا ہی وزن کیوں نہ ہو جب اس پر اس وزن کا ایک تہائی زیادہ کیا جائے گا یا اس میں سے ایک تہائی کم کر دیا جائے گا تو فرق محسوس ہوگا۔ اس کے بعد ونٹ یہ بیان کرتا ہے کہ عضلات حرارت روشنی آواز کے احساسات میں کیونکر فرق کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اس کے بعد یہ نتیجہ نکالتا ہے جن حواس کے مہیجوں کا ہم صحیح طور پر اندازہ کر سکتے ہیں ان کے متعلق تو ہم نے اس امر کا مشاہدہ کر لیا ہے کہ ایک غیر متغیر قانون کے تابع ہیں ان کی انفرادی ذکاوت امتیاز کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو یہ ہر حال سب پر صادق آتا ہے کہ اضافہ جس کے پیدا کرنے کے لئے جس قدر اضافہ مہیج کی ضرورت ہوتی ہے اس کو مجموعی مہیج سے ایک مستقل اور غیر متغیر نسبت ہوتی ہے۔ مختلف حواس میں جن اعداد سے یہ نسبت ظاہر ہوتی ہے ان کو ذیل کی مرتب صورت میں دکھلایا جاسکتا ہے۔

.....	ذہنی حس
$\frac{1}{10}$
.....	عقلی حس
$\frac{1}{12}$
.....	دباؤ کا احساس
.....	گرمی
$\frac{1}{15}$
.....	آواز

مندرجہ بالا اعداد جیسا کہ چاہئے ویسا صحیح اندازہ تو نہیں ہیں لیکن یہ کم از کم مختلف حواس کی امتیازی قابلیت کا ایک عام تصور پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ اس اہم قانون کو جو جس اور مہیج کی نسبت کو اس قدر آسان شکل میں ظاہر کرتا ہے سب سے پہلے جرمن عالم عضویات ارنسٹ ہیرج ویبر نے دریافت کیا تھا۔

فشنر کا قانون ویبر کے قانون کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ جس میں مساوی اضافے کرنے کے لئے مہیج میں مساوی تبدیلی

اضافہ کرنے چاہئیں۔ پردفسر فشنر نے دیبر کے قانون پر حصوں کی عددی پیمائش کا ایک نظریہ قائم کیا ہے جس پر بہت کچھ مابعد الطبیعیاتی بحث ہوئی ہے۔ وہ ہر ذراتے قابل اور اک اضافہ جس کو بھیج کے بڑھانے سے پیدا ہوتا ہے جس کی اکائی مانتا ہے اور ان سب اکائیوں کو باوجود اس امر کے کہ مساوی طور پر قابل اور اک اضافوں کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جب ان کا اور اک ہو جائے اس وقت بھی وہ مساوی ہی معلوم ہوں مساوی مانتا ہے۔ ایک من پر اضافہ جس پیدا کرنے کے لئے جتنے میرو وزن کی ضرورت ہے وہ ان چھٹانکوں کے مقابلہ میں یقیناً زیادہ ذریعہ معلوم ہوتے ہیں جو ایک میرو کے لئے اضافہ کی جس پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ فشنر سے یہ حقیقت نظر انداز ہو گئی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اگر بھیج کے بڑھانے سے قیمت باب سے بیک شدت تک جو اضافہ جس کی انتہا ہے ان میں قابل اور اک مدارج ہوں تو جس ح میں اکائیوں پر مشتمل ہوگی، جو سب آپس میں مساوی ہوں گی۔ فشنر کے نزدیک اگر حصیں اعداد کے ذریعہ سے ظاہر کی جاسکیں تو نفسیات ایک کامل علم ہو سکتا ہے۔ کسی جس کی اکائیاں دریافت کرنے کے لئے اس کا عام قاعدہ یہ ہے جس میں کلا لٹھ۔ اس میں جس کے لئے ہونی چاہئے اور اس میں بھیج کے لئے جس کا اعداد میں اندازہ ہو کر ایک قائم شے کے لئے جس کا تین ہر خاص جس میں علیحدہ طور پر تجربہ سے ہونا چاہئے جس میں بھیج کے لوکارتم کے متناسب ہوتی ہے۔ کسی کسی سلسلہ کی قیمت اگر مطلق اکائیوں میں نکالنا ہو تو شکل نمبر ۲ کے انحاء کے معینات سے نکالی جاسکتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ انحاء لوکارتم کے اعتبار سے ٹھیک طور پر بننا ہو اور ابواب کا مقام اعتبارات کے ذریعہ سے صحیح طور پر معین کیا جائے فشنر کے اس نفسی طبعی قاعدہ پر چاروں طرف سے اعتراضات کی بھرمار ہوئی ہے۔ اور چونکہ اس سے کوئی عملی نتیجہ مرتب نہیں ہوا اس لئے یہاں اس پر مزید توجہ نہ کی جائے گی۔ فشنر کی کتاب سے جو کچھ فائدہ پہونچا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اس نے قانون دیبر کے متعلق اعتباری تحقیق کے جذبہ کو مشتعل اور اعدادی قاعدوں کی بحث کو تازہ کر دیا ہے۔ جو اس کو جب ہم انفرادی طور پر لیتے ہیں تو قانون دیبر صرف تقریباً ہی صحیح اترتا ہے۔

اعدادی قاعدوں کی بحث اس لئے ضروری ہوئی کہ ہمارے حیست لمحہ بہ لمحہ بدلتی رہتی ہے۔ مثلاً تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ جب دو حصوں کا فرق حد امتیاز کے قریب ہو جاتا ہے تو ایک وقت تو ہم کو اس کا امتیاز ہوتا ہے اور دوسرے وقت نہیں ہوتا۔ اتفاقی غلطیوں سے جہاں حیست کے کم ہو جانے کا احتمال ہو وہاں اس کے زیادہ ہو جانے کا بھی احتمال ہے۔ اوسط میں ان غلطیوں کا احتمال نہیں رہتا کیونکہ کئی ویشی برابر ہو جاتی ہے اور معمولی حیست (یعنی ایسی حیست جو اتفاقی امور کا نہیں بلکہ مستقل اسباب کا نتیجہ ہوتی ہے) بے نقاب ہو جاتی ہے۔ اوسط نکالنے کے بھی جتنے قاعدے ہیں ان میں اپنی اپنی مشکلات اور اپنی اپنی پیچیدگیاں ہیں اس کے متعلق جو بحث ہوئی ہے اس میں شک نہیں اس نے بہت ہی پیچیدہ شکل اختیار کر لی ہے۔ اعدادی قاعدے کس قدر دشوار اور جرمین محققین کتنے صابر و جفاکش ہوتے ہیں اس کی مثال میں خود شری کے واقعہ کو بیان کرنا ہوں کہ جب اس نے قانون دیر کی جلیج کی تو ۱۶۵،۶۹۲ متفرق واقعات کو یک جا کر کے حساب کیا تھا۔

حسیں مرکب افشہ کی تمام تر کوشش پر اصل اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگرچہ نہیں ہوئیں ہمارے حصوں کی علل خارجی کے بہت سے حصے ہو سکتے ہیں لیکن جس کا ہر قابل امتیاز درجہ اور ہر مرکز کیفیت شعور کی ایک عظیم المثال حقیقت ہوتی ہے ہر جس ایک پورا اسلم ہوتی ہے اور بقول ڈاکٹر مشہور بگ قوی جس کمزور جس کی حامل ضرب یا بہت سی کمزور حصوں کا مرکب نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ بالکل ایک نئی شے ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ان کا باہم موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے شدید و کمزور صوتی ضیائی یا لمسی حصوں کے قابل پیمائش فرق معلوم کرنے کی کوشش کئی بادی النظر میں ایسی ہی بھل معلوم ہوتی ہے جیسا کہ ہمیں درخش یا در دوسرے در و دندان کے فرق کا اعداد میں اندازہ کرنا۔ اگر روشنی کی شدید جس میں اس کی کمزور جس شامل نہیں ہے تو ظاہر ہے یکہنا از روئے نفسیات صحیح نہ ہو گا کہ اول الذکر جس آخر الذکر سے کس قدر زیادہ ہے۔ قمری رنگ کا احساس ایسے گلابی رنگ کا احساس نہیں ہے جس میں بہت سا

گلابی رنگ زیادہ کر دیا گیا ہے بلکہ یہ گلابی رنگ کے احساس سے بالکل جدا ہے۔ یہی بجلی کی روشنی کا حال ہے کہ اس کے نقطہ میں بہت سی دھوئیں دار چربی کی شععوں کی روشنی جمع نہیں ہوتی۔ ہر س ایک ناقابل تقسیم اکائی کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس لئے اس خیال کے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتے کہ خدیج میں خفیف حصوں کی اکائیوں سے مرکب ہوتی ہیں۔

مذکورہ بالا دعوے اور اس واقعہ میں کسی قسم کا تناقض نہیں کہ اگر کسی خفیف حص کے مہیج کو بڑھاتے جائیں تو جب تک اضافہ کئے جائینگے ہمیں تدریجی زیادتی کا احساس ہوتا رہے گا۔ اس حالت میں ہم ایک ہی شے کی زیادتی کو محسوس نہیں کرتے بلکہ اول حص سے فرق و بعد زیادہ ہوتا جاتا ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ آئندہ چل کر امتیاز کے باب میں بتائیں گے کہ سادہ اشیاء کے امین اختلاف کا اور اک ہو سکتا ہے اور یہ بھی بیان کریں گے کہ اختلافات میں کمی فرق ہوتا ہے یعنی جہات فرق و اختلاف مختلف ہوتی ہیں۔ ان جہات میں سے کسی ایک جہت میں اشیاء کو اس طرح مرتب کیا جاسکتا ہے کہ اس جہت میں بتدریج بڑھتی چلی جائیں۔ اس قسم کے ہر سلسلہ میں ابتدا اور انتہا بہ نسبت وسط کے زیادہ مختلف ہوتی ہے۔ اختلاف شدت اس قسم کے ممکن اضافہ کی ایک جہت ہے۔ اس لئے ہم اضافہ شدت کے متعلق اپنے فیصلے اس مفروضہ کے بغیر بھی صادر کر سکتے ہیں کہ ایک بڑھتے ہوئے مجموعہ میں مزید اکائیوں کا اضافہ ہو گیا ہے۔

نام نہاد قانون | ویبر کا قانون ایک وسیع تر قانون کی مثال معلوم ہوتا ہے
اضافیت | اور وہ قانون یہ ہے کہ جس قدر ہم کو زیادہ توجہ کرنی پڑتی ہے اسی قدر کم ہم کسی ایک جزو کی طرف تفتہ ہو سکتے ہیں۔

جہاں اشیاء میں جنسی اختلاف ہوتا ہے وہاں تو یہ قانون بدیہہ معلوم ہوتا ہے جب گفتگو گرم ہو جاتی ہے تو ہم جمہاتی تکلیف کو کس قدر آسانی کے ساتھ بھول جایا کرتے ہیں۔ جب تک ہم کام میں مشغول رہتے ہیں ہمیں کمزوری کے شعور کا بہت ہی کم احساس ہوتا ہے۔ ہم بہت سی چیزوں میں اس

قد زخفول و شہک نہیں ہوتے جتنا کہ ایک چیز میں ہو جاتے ہیں یہ ایک پرانی ضرب مثل ہے۔ اس پر یہ بات اور زیادہ کی جاسکتی ہے کہ جس چیز کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں اس کی ایک جہتی کے نتیجہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بلکہ ایک وقت میں ایک ہی قسم کی دو شدید محسوس کے عمل سے ذہن ان کی شدت کی بنا پر ادراک میں فرق کرنے سے قاصر رہتا ہے اگرچہ بھی ہمیں کمزور ہوتیں اور ان میں توجہ کو پریشان کرنے کی قوت کم ہوتی تو فرق فی الفور محسوس ہو جاتا۔

اس خاص تصور کو علی قد حقیقت اہمیت دی جاسکتی ہے۔ مگر اس عام واقعہ کے متعلق شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ درآئندہ امواج کا نفسی اثر دیگر ہم وقت درآئندہ امواج کے اثر پر ضرور ملتی ہوتا ہے۔

جس معروض کو درآئندہ موج ذہن کے سامنے لاتا ہے اور توجہات سے اس کی ادراکیت ہی نہیں بلکہ کیفیت تک بدل جاتی ہے۔ ہم وقت میں ایک دوسرے کو تغیر کر دیتی ہیں۔ یہ قانون اضافیت کا مختصر اظہار ہے جس کو رشتہ اس مبہم شکل میں بیان کرتا ہے کہ ہم تمام اشیاء کو ایک دوسرے کی نسبت سے محسوس کرتے ہیں۔ یہ قانون کسی کسی شکل میں ابس کے وقت سے نفسیات میں رائج ہے۔ اس کو ایک منہ اور طلسم سا بنا دیا گیا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ اگرچہ یہ بین اعمال کو سلزم ہوتا ہے ان سے ہم ناواقف ہیں مگر اس میں بھی شک کی گنجائش نہیں کہ یہ اعمال عضو یا قی ہوتے ہیں اور دوجوں کے تداخل سے پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک موج کے عمل میں خلل پڑے گا تو اس سے قدرتی طور پر دوسری قسم کی جس ہوگی۔

مذکورہ بالا تغیر و تاثر کی مثالیں نہایت آسانی کے ساتھ مل سکتی ہیں۔ راگ میں مختلف سر فلک زیادہ دلکش معلوم ہونے لگتے ہیں جس طرح رنگوں میں جب موزوں رنگوں کو ملایا جاتا ہے تو زیادہ بھلے معلوم ہوتے ہیں جلد کا اگر کچھ دھڑلے مانی میں ڈوبا جائے تو اس سے ایک خاص درجہ حرارت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی پانی میں جلد کے زیادہ حصہ کو ڈالتے ہیں تو اس سے احساس حرارت کی

شدت زیادہ ہو جاتی ہے۔ حالانکہ پانی کی حرارت میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اشیاء میں جسامت کا اقل لون ہوتا ہے۔ یعنی ان کی شکلیہ پر جو تصویر پڑتی ہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ریشوں کی ایک کافی تعداد کو پہنچ کرے۔ ورنہ اس سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا۔ ویبر کا مشاہدہ ہے کہ اگر روپیہ کو پیشانی پر ایک دفعہ ٹھنڈا اور دوسری دفعہ گرم رکھا جائے تو گرم کی نسبت ٹھنڈا زیادہ وزنی معلوم ہوگا۔

بارنیش صاحب کی تحقیق ہے کہ ہمارے تمام آلات حس ایک دوسرے کی حصول کو متاثر کرتے ہیں۔ ان کا تجربہ ہے کہ ایک مریض ایک خاص فاصلہ سے پار ہارے رنگ میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ لیکن جب اس کے کان کے قریب دو شاخہ بنجایا جاتا ہے تو وہ فوراً شناخت کر لیتا ہے۔ جو حرف اتنی دور ہوتے ہیں۔ جن کو مریض معمولی حالت میں نہیں پڑھ سکتا، جب دو شاخہ کی آواز اسکے کانوں میں آتی ہے تو آسانی کے ساتھ پڑھ لیتا ہے۔ ان مثالوں میں سب سے عام اور مانوس مثال ان آلات کی ہے جن کی شدت میں شور و غل یا روشنی سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ مثلاً زم سوں کی بناء پر مثالیں جو زیادتی ہو جاتی ہیں اس کو بھی اسی قسم کی مثال سمجھنا چاہئے۔

اثرات تقابل ایک عصبی تموج دوسرے عصبی تموج کو جس طرح سے متغیر کر دیتا ہے اس کی بہترین مثالہ ہم وقت لونی تقابل کے

واقعات میں نظر آتی ہیں۔ مختلف شوخ رنگوں کے چند کاغذ کے ٹخنے لو۔ ان میں سے ہر ایک پر ایک ہی قسم کے خاکستری کاغذ کا تختہ رکھو۔ اس کے بعد ہر ایک تختہ پر شفاف سفید کاغذ کے ٹخنے رکھو جس سے خاکستری کاغذ اور رنگیں زمین دونوں کا منظر ملائم ہو جائے گا ہر حالت میں خاکستری تختہ میں ایسے رنگ کی جھلک آئیگی جو زمین کا ستیم ہوگا۔ ہر ٹکڑے کا رنگ ایک دوسرے سے اس قدر مختلف معلوم ہوگا کہ کوئی دیکھنے والا شفاف کاغذ کو اٹھائے بغیر ہر گز یہ تمیز نہ کر سکے گا کہ یہ ایک ہی خاکستری کاغذ کے ٹکڑے ہیں۔ یہی عمل ہو لٹرنے ان واقعات کی توجیہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک قدیم عادت کی بناء پر ایسا معلوم ہوتا ہے

اور وہ عادت یہ ہے کہ ہم اس واسطہ کا لحاظ کرتے ہیں جس کے توسل سے ہم کو اشیاء نظر آتی ہیں۔ ایک ہی شے صاف آسمان کی نیلی روشنی میں شمع کی سرخی بائل زرد روشنی شیشم کی پالش شدہ میز کی سیاہی بائل بادامی روشنی میں (جس کا ممکن ہے اس پر عکس پڑتا ہو) باوجودیکہ مختلف رنگوں کی معلوم ہوتی ہے۔ مگر ہم ہمیشہ اس کو اس کے اصل ہی رنگ کا سمجھتے ہیں۔ اس کو ذہن اپنے ذہنی عالم سے اس کے منظر میں زیادہ کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے گمراہ کن واسطہ کا اثر باطل ہو جاتا ہے۔ مذکورہ بالا رنگیں کا غدوں کے واقعہ کے متعلق ہمیں معلوم ہوا ہے کہ ذہن یہ سمجھتا ہے کہ خاکستری کاغذ پر خفیف سائین کا رنگ بھلا ہوا ہے جس کو شفاف کاغذ نے دبا رکھا ہے۔ لیکن اس رنگ کے پردہ میں سے خاکستری کاغذ خاکستری اسی وقت نظر آسکتا ہے جب اس کا رنگ پردہ کے رنگ کا متم نظر آئے۔ اس لئے ہم اس کو زمین کے متم رنگ کا خیال کرتے ہیں اور یہ ہم کو اسی رنگ کا نظر آتا ہے۔

ہیرنگ اس نظریہ کو غلط کہتا ہے۔ جن واقعات سے اس نے استدلال کیا ہے ان کا اعادہ تو یہاں ممکن نہیں۔ صرف اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ اس کی تقریر اس کو عضویاتی مظہر ثابت کرتی ہے۔ ہم وقت جسمی متوجہات کا شعور پر اس سے مختلف اثر ہوتا ہے جو ان کے انفرادی طور پر عمل کرنے سے ہوتا ہے۔ یہ ایک عام اصول ہے اور ہیرنگ کے نزدیک مندرجہ بالا واقعہ بھی اس کی ایک مثال ہے۔

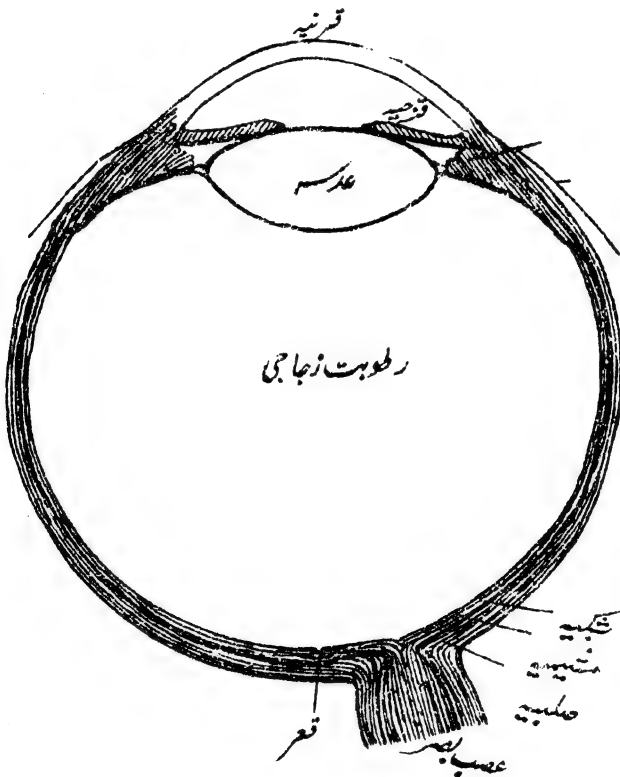
تدبر کجی تقابل اور ہم وقت تنوع میں فرق ہے اس کو ممکن پر مبنی مانا گیا ہے اس واقعہ پر مثال ابعد کے عنوان سے بھر کی فصل میں بحث کی جائیگی لیکن یہ بات ضرور ذہن نشین کرنی چاہئے کہ گذشتہ حصوں کی مثالیں موجودہ حصوں کے ساتھ ہو سکتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ ایک دوسرے کو ہم وقت حسی اعمال کی طرح متاثر کریں۔

باصرف کے علاوہ اور جو اس میں بھی مظہر تقابل کا اظہار ہوتا ہے لیکن ان میں یہ نسبت بہت ہی کم داغ ہوئی ہے۔ اس لئے میں یہاں ان سے بحث نہ کروں گا۔ اب ہم جو اس حصہ پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

باب

نظر

آنکھ کی ساخت کی بحث تشریح کی تمام کتابوں میں موجود ہے۔ یہ میں صرف چند ایسی باتیں بیان کر دوں گا جن کا نفسیات سے تعلق ہے۔ آنکھ کی شکل کچھ چھوٹے سے کرہ کی ہے۔ اس پر سفید رنگ کا ایک سخت پردہ ہوتا ہے جس کو صلیبیہ کہتے ہیں۔



شکل نمبر ۳

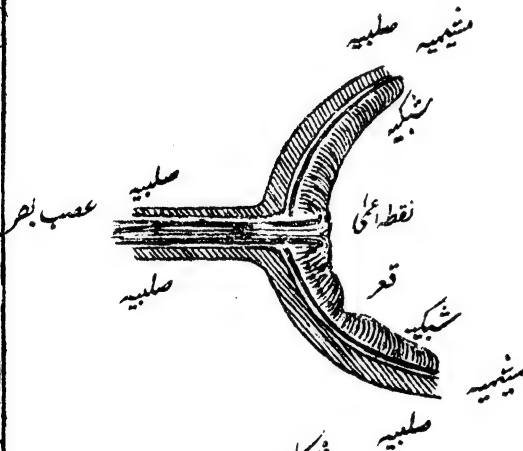
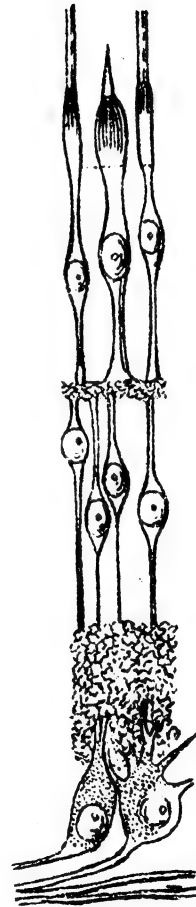
اس کرہ کے اندر ایک عصبی سطح اور بعض انعطافی واسطے ہوتے ہیں اس

سطح کو عدد سہ اور ان واسطوں کو رطوبات کہتے ہیں۔ ان کے ذریعہ سے خارجی عالم کی تصویر آنکھ میں بنتی ہے۔ آنکھ کی حالت ایک چھوٹے سے آئینے یا کیمیرے کی سی ہے جس کا اہم ترین حصہ حساس پردہ ہوتا ہے۔

اس حساس پردہ کو شبکیہ کہتے ہیں۔ عصب بصری طبقہ صلیبہ میں گھس کر

اس کے اندر کی طرف اپنے ریشے ہر سمت میں وتری طور پر پھیلا دیتا ہے۔ اس سے ایک باریک و شفاف جھلی بن جاتی ہے (شکل نمبر ۳ شبکیہ) یہ ریشے خلا یا شاخوں اور دایکون کے ایک پیچیدہ سلسلہ میں سے گذر کر۔

(شکل نمبر ۳ شکل نمبر ۴) آخر میں ان نام نہاد واسطوں اور مخروطوں پر ختم ہوتے ہیں (دیکھو شکل ۴-۵) جو امواج ضیاء کا اثر قبول کرنے کے لئے مخصوص آئینے ہیں ان اختتامی آلات میں عجیب و غریب بات یہ ہے کہ ان کا رخ سامنے کی



شکل نمبر ۵

کی طرف نہیں ہوتا بلکہ الطابقہ صلیبہ کی جانب ہوتا ہے اس وجہ سے ضیائی امواج کو واسطوں اور مخروطوں تک

شکل نمبر ۴

پہلو پھننے سے پہلے قفاف عصبی ریشوں اور خلایائی اور دایچی تہوں میں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے۔ (شکل نمبر ۵)۔

نقطہ عملی | عصب بصری کے ریشے خود براہ راست روشنی سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ اسی وجہ سے جس مقام پر وہ آنکھ میں داخل ہوتا ہے وہ بالکل اٹلی ہے۔ کیونکہ اس جگہ عصبی ریشوں کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہوتی شبکیہ کی اوڑھیں اس مقام کے ارد گرد سے شروع ہوتی ہیں۔ اس نقطہ کا ثابت کرنا کچھ دشوار نہیں۔ دائمی آنکھ بند کر کے بائیں آنکھ سے شکل نمبر ۶ کی صلیب کی طرف



شکل ۷

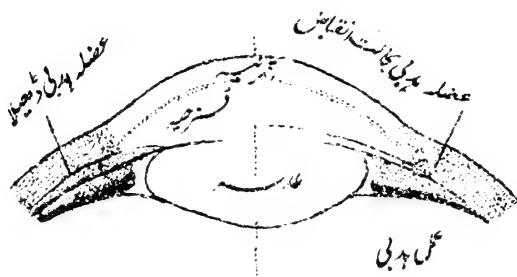
دیکھو اور کتاب
کو انتصاباً ہاتھ
میں لیکر ادھر
اُدھر حرکت دو

تقریباً ایک فٹ کے فاصل پر یہ معلوم ہو گا کہ سیاہ لکیر غائب ہو جاتی ہے لیکن جب صفحہ اس سے قریب یا دور ہوتا ہے تو پھر نظر آئے لگتی ہے دوران اختیار میں نظر صلیب کی طرف جمی رہتی چاہے یہ بات پائش سے ثابت کی جاسکتی ہے کہ یہ نقطہ اس جگہ ہے جہاں کہ عصب بصری آنکھ میں داخل ہوتا ہے۔

قصر | نقطہ عملی کے باہر شبکیہ کی حسیت مختلف مقامات پر مختلف ہوتی ہے اور قعر چشم پر سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ ایک جھوٹا سا لکڑھا ہے جو عصب بصر کے داخل آنے کے باہر واقع ہے۔ اس کے گرد شفاف عصبی ریشے ہوتے ہیں جو اس پر گذر نہیں آجاتے بلکہ اس کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ قعر پر اور طبقات بھی نہیں ہوتے۔ بلکہ اس میں صرف اسطو اسنے اور مخروطی کل شبکیہ کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس کے حوالی میں شبکیہ کی حسیت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے جہاں نہ تو شکلوں اور رنگوں کا پوری طرح سے احساس ہوتا ہے اور نہ تعداد و آسانی کی اچھی طرح سے تمیز ہوتی ہے۔

بالعموم دونوں آنکھوں کے ڈھیٹے ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں مقصود اس سے یہ ہوتا ہے کہ جو شے تو جہر کو اپنی طرف منعطف کرے اس کے دونوں شبیہ قعر پر پڑ جائیں۔ کیوں کہ قعر میں پر نظر سب سے زیادہ تیز ہوتی ہے یہ غیر ارادی

طور پر ہوتا ہے جس کا ہر شخص مشاہدہ کر سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس وقت حوالی تفر کی کوئی شے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے اس وقت آنکھوں کو اس کی طرف پھیرنے سے محض ترہنا نا ممکن ہوتا ہے آنکھوں کا پھیرنا ہی ڈھینوں کی گردش کا دوسرا نام ہے جس سے قعر پر اس شے کا عکس پڑ جاتا ہے۔



شکل نمبر ۷

تطابق شے کو تیز یا روشن کرنے کے لئے خاص قسم کے آلات ہوتے ہیں اگر عکس یعنی کیمیرے میں اگر شے دور ہو تو اس کا عکس آگے کی طرف پڑتا ہے اگر نزدیک ہو تو پیچھے کی طرف اس کا عکس پڑتا ہے لیکن اگر عکس میں ایک چیچ ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر شے قریب ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ سے دور کیا جاسکتا ہے اور اگر شے دور ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ کے قریب کیا جاسکتا ہے۔ اس تدبیر سے تصویر دھندلی نہیں ہوتی باقی۔ مگر قریب و بعد کے اعتبار سے ڈھیلے میں تو کوئی اس قسم کا تغیر نہیں کر سکتے لیکن آنکھ میں نتیجہ ایک دوسرے طریق پر حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر کسی قریب کی شے کو دیکھنا ہوتا ہے تو عدسہ مقعر ہو جاتا ہے۔ یہ تغیر باط مد دور (جس میں ڈھیلہ لگا ہوا ہوتا ہے) اور عضلہ ہدنی کی مخالفت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے جس وقت عضلہ ہدنی حالت سکون میں ہوتا ہے تو باط مد وہ ایسی پھیلی ہوئی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ عدسہ ایک حد تک مسطح ہو جاتا ہے۔ لیکن عدسہ بید لچکدار شے

ہوتا ہے۔ جب عضلہ ہڈی کے منقبض ہونے سے رباط مدد کا دباؤ کم ہوتا ہے تو یہ اپنی طبعی حالت سے نسبتاً محذب ہو جاتا ہے۔ عضلہ ہڈی کے منقبض ہونے سے عکسہ زیادہ انعطاف کے قابل ہو جاتا ہے جس سے آنکھ قریب کی چیزوں کے دیکھنے کے قابل ہو جاتی ہے۔ اسی کو ہم اصطلاحاً حایوں کہتے ہیں کہ آنکھ قریب ہی اشیاء کے مطابق ہو گئی ہے۔ اور جب عضلہ ہڈی ڈھیلا ہوتا ہے تو عکسہ نسبتاً کم انعطافی ہو جاتا ہے، اور اس سے آنکھ دور کی اشیاء کے دیکھنے کے لئے زیادہ موزوں ہو جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ آنکھ کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنے میں نسبتاً فاعلانہ دارادی تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس میں عضلہ ہڈی کو منقبض کرنا پڑتا ہے۔ برخلاف اس کے جب ہم کسی دور کی شے کو دیکھتے ہیں تو ہم صرف آنکھوں کو اپنی حالت پر چھوڑ دیتے ہیں۔ ان دونوں تبدیلیوں کا اگر مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک میں کوشش کرنی پڑتی ہے اور دوسری میں کوشش نہیں کرنی پڑتی۔

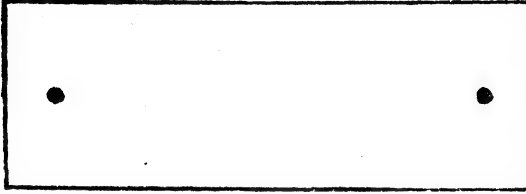
تطابق و تقارب دونوں انکسین عضو واحد کی طرح سے کام کرتی ہیں یعنی جب اکوئی شے تو جہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے تو دونوں آنکھوں کے ڈھیلا حرکت کرتے ہیں تاکہ اس کے شبیہ تعرین پر پڑ جائیں۔ جب وہ شے قریب ہوتی ہے تو قدرتی طور پر اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ ڈھیلا اندر کی جانب مائل ہوں اور چونکہ اس وقت تطابق بھی ہوتا ہے اس لئے تطابق اور تقارب کی دونوں حرکتوں میں ایسا ارتباط ہو جاتا ہے جس کی وجہ ان میں کسی ایک کو علیحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔ عمل تطابق کے ساتھ تکی بھی منقبض ہوتی ہے جب جسم نامی نظر سے بحث کریں گے اس وقت معلوم ہو گا کہ عضلہ ہڈی کے ڈھیلا ہونے کی حالت میں ڈھیلاں کو اندر کی طرف مائل کرنا یا ڈھیلاں کو اندر مائل کئے بغیر نظر کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنا بہت ہی مشق کے بعد آسکتا ہے۔ اس قسم کی مشق نفسیاتی بصیرات کے منظم کے لئے بہت مفید ہوگی۔

دونوں آنکھوں سے دونوں کانوں سے ہم کو سماعت کی حس ایک ہوتی ہے دونوں آنکھوں سے ایک نظر کا ہونا ہے ہر ایک حس بھی ایک ہوتی ہے۔ دونوں آنکھوں سے نظر بھی اکبر ہی آتا ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ بعض حالات میں

ہماری نظر دوسری ہو سکتی ہے حالانکہ کسی حالت میں بھی آواز دہلوی کو دو گونہ جیس نہیں ہو سکتیں۔ اکہری یا ایک نظر ہونے کی فی الحقیقت جو وجوہ ہیں ان کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ بیان کیا جاسکتا ہے۔

اول یہ کہ تعریف کے ارتکابات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک جگہ پر ہو رہے ہیں کسی طرح اور کسی صورت سے بھی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ ایک دوسرے کے برابر یا باہم پہلو ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ایک شے کے شبیہ ایسے ڈھیلوں پر مرتے ہیں جن کی نظر باہم مل جاتی ہو تو وہ شے لازمی طور پر حقیقت کے مطابق یعنی ایک معلوم ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر ڈھیلے متقارب رکھنے کے بجائے متوازی رکھے جائیں اور ایک ہی طرح کی دو چیزیں دونوں ڈھیلوں کے سامنے ہوں یعنی ایک کا شبیہ ایک ڈھیلے پر پڑے اور دوسری کا دوسرے ڈھیلے پر تو یہ دونوں ایک معلوم ہوں گے اور اصطلاحاً حایوں کہیں گے کہ ان کے شبہ منقسم ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کی تصدیق اس طرح پر ہو سکتی ہے کہ شعلہ شکل نمبر ۶ کے سیاہ نقطوں میں سے ایک ایک نقطہ کو ایک ایک آنکھ کے سامنے رکھ کر کتاب کی طرف اس طرح سے دیکھے کہ گویا اس کی نظر کاغذ سے گذر کر ایک غیر محدود فاصلہ پر پڑ رہی ہے۔ ایسا کرنے سے اس کو یہ معلوم ہوگا کہ دونوں سیاہ نقطے ایک دوسرے کے قریب یا اگر ایک ہو جاتے ہیں یہ نقطہ دراصل دونوں نقطوں کے بیچ میں اور ضمیر کی ناگ کی جڑ کی سیدہ میں نظر آتا ہے یہ ان دونوں نقطوں کی ترکیب کا نتیجہ ہے جن میں ہر ایک کا شبیہ ایک ایک آنکھ پر پڑا ہے۔ اور جو ایک ہی مقام پر نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ ترکیب نقطہ ہر ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر آتا ہے۔ دایمی آنکھ کو یہ ترکیب نقطہ کے دایمی طرف اور بائیں آنکھ کو یہ ترکیب نقطہ کی دایمی طرف نظر آتا ہے۔ اب اس طرح سے دراصل تین نقطے نظر آتے ہیں جن میں درمیانی نقطہ تو دونوں آنکھوں کو نظر آتا ہے اور اس کے اوجھڑا و صحرانہ نقطہ معلوم ہوتے ہیں ان کو ایک ایک آنکھ دیکھتی ہے۔ ان واقعات کی جانچ اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ دونوں نقطوں کے بیچ میں کوئی ایسی دھندلی شے حال کر رکھ جائے

جس سے ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر نہ آئے۔ اگر کاغذ سے

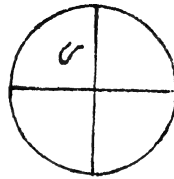
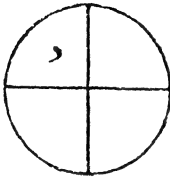


شکل نمبر ۶

ناک تک انتصاباً کوئی شے کھڑی کر دی جائے تو اس سے ہر آنکھ کی نظر اپنے
مقابل کے نقطہ تک ہی محدود رکھنے کا مقصد بخوبی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس صورت
میں صرف ایک ہی نقطہ نظر آئے گا جو نقطہ مرکب ہوگا۔

اگر دو یکساں نقطوں کے بجائے ہم دو مختلف شکلوں یا دو مختلف
رنگوں کے نقطوں سے کام لیں اور ان کو تعزین کا معروض بنائیں تو بھی یہ
ایک ہی مقام پر نظر آئیں گے۔ مگر چونکہ یہ ایک شے بلکہ نظر ہمیں آ سکتے اس لئے
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبھی پہلا دوسرے کی جگہ لے لیتا اور کبھی دوسرا پہلے کی
اس منظر کو رقابت میں کہتے ہیں۔

تقر کے علاوہ شبکیہ کے جو حصے ہوتے ہیں ان میں بھی اسی قسم
کی مطابقت ہوتی ہے۔ اگر کوئی ارتسام شبکیہ کے بالائی نصف حصے پر
ہوتا ہے تو وہ شے ہم کو افق سے نیچے کو نظر آتی ہے اور اگر زیریں
نصف حصے پر ہوتا ہے تو اوپر کو نظر آتی ہے اگر کوئی ارتسام شبکیہ
میں کسی ایک کے دایرے نصف حصے پر ہوتا ہے تو وہ شے ہم کو
سطح وسطیٰ سے بائیں جانب معلوم ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب ہوتا ہے
تو دائرہ منحنی جانب معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح ہر ایک شبکیہ کا ربع دائرہ یہ
میشیت مجموعی دوسری شبکیہ کے ربع دائرہ کے مطابق ہوتا ہے۔

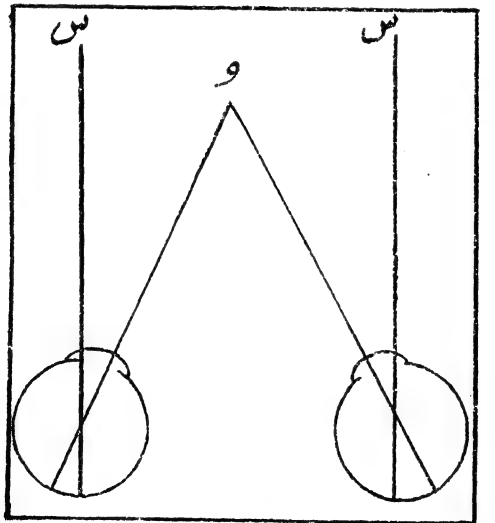


شکل نمبر ۹

اور دو مثال ربع دائروں میں جیسے 'د' میں ہیں ایسی سطا بقت ہوتی ہے۔ کہ اگر ایک ہی وقت میں ایک ہی شے کی روشنی سے دونوں کے دو مثال نقطے متاثر ہوں تو دونوں آنکھوں کو وہ شے ایک ہی جیت میں نظر آئے۔ اعتبار سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھوں کو متوازی کر کے تاروں بھرے آسمان کی طرف دیکھیں تو کل ستارے ایک ستارہ ہو کر نظر آئیں گے۔ اور تناظر کے قواعد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان حالات میں ہر ستارہ سے روشنی کی متوازی کرنیں آئیں گی تو وہ ایسے نقطا کو مرسم کر نیکی جو پسند سی اعتبار سے ایک دوسرے کے مثال ہوں گے۔ اسی طرح اگر عینک کو آنکھوں سے ایک انچ کے فاصلہ پر رکھ کر دیکھا جائے تو اس کے دونوں شیشے ایک بڑا شیشہ معلوم ہوتے ہیں۔ اسی قسم کا اعتبار ہم نقطوں سے بھی کر سکتے ہیں یا اگر ایسی دو عکساں تصویریں لیں جو معمولی تصویروں سے زیادہ بڑی ہوں اور ہر ایک آنکھ سے ہم ایک ایک تصویر کی طرف دیکھیں اور ان کے مابین تاک تک کوئی ایسی شے حاصل کر دی جائے جس سے ہر ایک کی نظر اپنے مقابل والی تصویر تک محدود رہے تو ہم کو صرف ایک تصویر نظر آئے گی جس کے تمام حصے اکہرے ہوں گے۔ چونکہ شبکیہ کے مثال نقطے مرسم ہوتے ہیں اس لئے دونوں آنکھوں کے سامنے جو تصویریں ہوتی ہیں وہ ایک ہی جیت میں نظر آتی ہیں اور دونوں معروضات مل کر ایک ہی ہو جاتے ہیں۔

اس حالت میں بھی اگر تصویریں مختلف ہوں تو شکستین میں رقابت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ جب پہلی بار اختیار کیا جاتا ہے تو مرکب تصویر روشن نہیں ہوتی اس کا سبب وہ وقت ہے جس کا صفحہ ۳۲ پر ذکر کیا جا چکا ہے یعنی جب کوئی شے اتنی قریب ہوتی ہے جتنی کہ کاغذ کی سطح تو تقارب کے ساتھ جس کی بناء پر ہر آنکھ کو محض اپنے سامنے کی تصویر نظر آتی ہے آنکھوں کو اس کے مطابق کرنے میں وقت ہوتی ہے۔

دو ہرے تمثال | قانون تمثالات عینی کا ایک بدیہی نتیجہ یہ ہے کہ جو تمثالات ہندی طور پر شکستین کے متفرق نقطوں پر پڑیں گی وہ متفرق جہات میں نظر آئیں اور ان کے معروض بھی دو جگہ یاد دہرے نظر آئیں۔ فرض کرو کہ کسی ستارے سے دو متوازی کرنیں آنکھوں کی طرف آرہی ہیں اور بجائے متوازی رہنے کے آنکھوں کے قریب آکر ۹ پر مل جاتی ہیں۔ تو ہمیں ۹ کی تمثال پڑے گی جو ایک معلوم ہوگا۔ فرض کر دو شکل نمبر ۱۰ میں۔ ۱۰۔ ۱۱ اور ۱۲ میں ۱۰ متوازی کرنیں ہیں جن میں سے ہر ایک شبکیہ کے افقی نصف حصہ



شکل نمبر ۱۰

پڑتی ہے لیکن شبکیں کے انفی نصف حصے باہم متفرق ہوتے ہیں یعنی یہ ازروئے
ہندسہ باہم مناسب تو ہیں مگر مائل نہیں ہیں اس لئے بائیں آنکھ پر ستارے کی
جو مثال بننے لگی وہ ایسی معلوم ہوگی کہ گویا وہ کے بائیں طرف واقع ہے اور جو
دائیں آنکھ پر بننے لگی وہ ایسا معلوم ہوگا کہ گویا اس نقطہ کے دائیں جانب ہے مختصر
یہ ایک ستارہ کے دو ستارے نظر آئیں گے جن کی شکل و صورت میں کوئی فرق
نہ ہوگا۔

اس کے برعکس اگر ستارے کو متوازی نظر کر کے دیکھا جائے، تو قریب کی
کوئی شے مثلاً ۱۔ دو ہڈی نظر آئے گی۔ کیونکہ اس کے تمثالات بجائے اس کے
کہ ایک شبکیہ کے نصف خدی اور دوسری کے نصف انفی حصہ کو متاخر کریں
شبکیہ کے نصف خدی حصوں کو متاخر کریں گے اس صورت تمثالات
کی وضع مذکورہ بالا حالت کے برعکس ہوگی۔ دائیں آنکھ کی مثال بائیں طرف کو
معلوم ہوگی اور بائیں کی دائیں طرف کو اور یہ دو متخالف تمثال ہوں گے۔

یہی استلال اس حالت پر صادق آنا چاہئے جس میں کہ کسی شے کے
تمثالات شبکیں کے غیر مائل نصف حصوں پر نہیں بلکہ مائل نصف حصوں کے
غیر مائل نقطوں پر پڑتے ہیں مگر اس حالت میں دونوں تمثالوں کی دماغ میں
بہت زیادہ اختلاف نہیں ہوتا اور نہ ان دونوں میں بہت زیادہ فاصلہ ہوتا ہو
اکثر حکمائے نہایت ہوشیاری کے ساتھ نام نہاد دو ساحت نائی طریقہ
کے مطابق اعتبارات کئے ہیں ان کے نتائج سے اس قانون کی توثیق
ہوتی ہے اور اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اکبری بصری حس کے مطابق
شبکیں میں مائل نقاط پائے جاتے ہیں تفصیل کے لئے معلوم کو اس صحت
کی خاص کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

مجسمہ اشیاء و حسی نظریہ تجت نظریہ نقاط مائل کے بعد آتی ہے یہ حیثیت
کی بصری حس مجموعی یہ نظریہ واقعات کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے اس میں صرف
ایک بات قابل تعجب ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ کو دیکھا جاتا ہے
اس سے قریب کی اور ہری تمثالات ہم کو کیوں اس قدر کم پریشان کرتی ہیں

حالانکہ جس نقطہ پر نظر کی جاتی ہے اس سے قریب اور دور کی چیزوں کی لاتعداد دوہری تشالات پیدا ہوتی رہتی ہوں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوہری تشالات کی طرف سے ہم کو ایک طرح کی بے اعتنائی کی عادت ہو جاتی ہے جو چیزیں ہم کو دلچسپ معلوم ہوتی ہیں ان کی طرف ہم اپنے قہریں کو پھیر دیتے ہیں اور وہ لازمی طور پر اکہری نظر آتی ہیں۔ اس لئے اگر کوئی شے مختلف انقاط کو متاثر کرتی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہو سکتی ہے کہ یہ ہمارے لئے اس قدر غیر ضروری ہے کہ ہم اس کی بھی پروا نہیں کرتے کہ یہ ایک جگہ نظر آتی ہے یا دو جگہ دوہری تشالات کے محسوس کرنے کی عادت بہت مشتق کرنے کے بعد پیدا ہوتی ہے بلکہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ ایسا فن ہے جو پوری طرح سے سال دو سال میں بھی حال نہیں ہوتا جس حالت میں تشالات میں اختلاف خفیف ہوتا ہے اس حالت میں ان کا دو نظر آتا تقریباً نا ممکن ہے اس کے بجائے ان سے مجسم شے کی محسوس ہوتی ہے شکل نمبر ۱۱ میں فرض کرو کہ ہم خط ل اور خط ب کے درمیانی نقطوں



شکل نمبر ۱۱

کو اس طرح سے دیکھتے ہیں جس طرح شکل نمبر ۱۱ کے نقطوں کو دیکھا تھا۔ نتیجہ وہی ہوگا یعنی نقطے وسط میں اگر ایک معلوم ہونے لگیں گے لیکن سالم خطوط نہ لینگے کیونکہ متقارب ہونے کی وجہ سے ان کا بالائی حصہ تو شبکتین کے صغی نصف پر پڑتا ہے اور زیریں حصہ شبکتین کے نصف پر ہم کو جو کچھ نظر آئے گا وہ یہ ہوگا کہ دو خطوط وسط سے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۲) جس وقت ہم ان خطوط کے بالائی حصوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں



تو ہمارے قعر میں نقطوں کو چھوڑا دیر کی جانب مائل ہو جاتے ہیں اس حالت میں ان میں خطوں کی وجہ سے تھوڑا سا تقارب ہوتا ہے جو اس حالت میں ادھر کے حصہ کی طرف سے ملتے ہوئے معلوم ہوتی ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۳)

اگر ہم زیریں حصہ کا خیال کرتے ہیں تو آنکھیں نیچے ہو کر نظر کو منفرج کر دیتی ہیں اور ہم کو شکل نمبر ۱۲ کے مطابق نظر آتا ہے اگر آنکھیں ادھر کو کی جاتی ہیں تو نظر متقارب ہو جاتی ہے اگر نیچے کو کی جاتی ہیں تو نظر منفرج ہو جاتی ہے جیسا کہ اس حالت میں ہوتا ہے جب ایک خط کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت

ہم سے قریب تر ہوتا ہے اب اگر میلان خطوط معمولی ہو تو ممکن ہے نقطوں کی طرف دیکھتے وقت ہم کو خطوط مطلقاً و معلوم نہ ہوں بلکہ صرف ایک ہی خط نظر آئے ان حالات میں ان کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت قریب تر معلوم ہوتا ہے یعنی ہم کو دونوں خط ایک ہو کر نظر آتے ہیں حتیٰ کہ جس حالت میں ہماری آنکھیں قطعی طور پر غیر متحرک ہوتی ہیں تو اس وقت بھی ہم کو یہ ایسے ہی نظر آتے ہیں دوسرے نقطوں میں اس کو یوں سمجھو کہ زیریں سروں میں جو خفیف فرق ہوتا ہے اور جس سے قعر میں متباد ہو جاتے ہیں اس سے ہم کو یہ سرے اس نقطہ کی نسبت جس کو ہم دیکھتے ہیں ذرا دور کو نظر آنے لگتے ہیں اور بالائی سروں میں جو خفیف سا فرق ہوتا ہے جس سے قعر میں متقارب ہو جاتے ہیں اس سے یہ سرے اس نقطہ کی نسبت ذرا قریب کو نظر آنے لگتے ہیں مختصر یہ کہ اختلافات سے بھی ہمارے ادراک پر یہی اثر پڑتا ہے جو اصل حرکات سے ہوتا۔

اوراک فاصلہ جب ہم اپنے گرد پیش کی چیزوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہماری آنکھیں تقارب تباعد تطابق کی حسرتیں کرتی رہتی ہیں، سماعت نظر تین جہتوں میں منقسم معلوم ہوتا ہے اور اس کے بعض حصے نسبتاً قریب اور بعض نسبتاً دور معلوم ہوتے ہیں۔

ایک آنکھ سے ہم کو فاصلہ کا ادراک بہت ہی ناقص ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل مغرب عام طور پر اس طرح سے مذاق کرتے ہیں کہ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں کہ ایک آنکھ بند کر لو اور پھر اس کے سامنے انگوٹھی لاتے ہیں جو تا کہیں لٹکی ہوئی رہتی ہے اور اس سے کہا جاتا ہے کہ ایک طرف سے انگوٹھی کے حلقہ میں سے سلامتی گزارے اور اس میں عموماً وہ مضحکہ خیز غلطیاں کرتا ہے۔ اگر ایک آنکھ کے سامنے قلم کو سیدھا رکھیں اور دوسری آنکھ بند کر کے اڑے رخ سے انگلی سے چھونے کی کوشش کریں تو اکثر غلطی ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم کو صرف ایک چیز سے مدد ملتی ہے اور وہ تطابق کی کوشش ہے جو معروض کو اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے کی جاتی ہے جب دونوں آنکھوں سے کلام لیتے ہیں تو ہم کو فاصلہ کا ادراک ایک آنکھ کے ادراک کی نسبت کہیں زیادہ بہتر ہوتا ہے جب ہم کسی شے کی طرف دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں تو بھری محور پر مرکب ہوتے ہیں اور بمقدور وہ شے آنکھوں سے قریب ہوتی ہے تقارب زیادہ ہوتا ہے ہم کو اس عقلی کوشش کی مقدار کا خاصہ علم ہوتا ہے جو آنکھوں کو قریب کے نقطوں پر مائل کرنے میں صرف ہوتی ہو۔ جب اشیاء دور ہوتی ہیں تو ان کی ظاہری جسامت اور ان تغیرات سے مدد ملتی ہے جو شبکی تشالاست میں ہوائی تناظر سے پیدا ہو جاتے ہیں اشیاء کا اضافی فاصلہ سب سے زیادہ آسانی سے آنکھوں کے متحرک کرنے سے معلوم ہوتا ہے اس طرح تمام ساکن اشیاء مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں (مثلاً جب ہم ریل کی کھڑکی سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں) اور جو چیزیں سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں وہ سب سے زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ حرکت کی مختلف رفتاروں سے ہم بتا سکتے ہیں کہ کونسی چیزیں قریب اور کونسی دور ہیں۔“

ذہنی طور پر دیکھا جائے تو احساس فاصلہ شعور کا ایک نہایت ہی عجیب و غریب جزو ہے تقارب، تطابق، دوچمکی اختلاف، قد و قامت، ہچک، اختلاف منظر وغیرہ، یہ تمام چیزیں ہم میں ایسے احساسات پیدا کرتی ہیں جو احساس فاصلہ کی علامات ہیں مگر خود احساس فاصلہ نہیں ہیں، یہ محض اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ احساس فاصلہ کے حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ کسی پہاڑی کی چوٹی پر چڑھ کر سر کو اٹھا کریں۔ اس طرح سے افق بہت ہی دور معلوم ہوتی ہے اور جو بھی سر کو سیدھا کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قریب آگئی ہے۔

اور اک قامت | دراصل تو ان حسوں کا تعین جن پر قد و قامت کے نتائج سببی ہوتے ہیں شکی تمثال کے قد و قامت سے ہوتا ہے جس قدر زاویہ نظر بڑا ہوتا ہے اسی قدر شکی تمثال بڑی ہوتی ہے۔ اور چونکہ زاویہ نظر کا انحصار شے کے فاصلہ پر ہے اس لئے قد و قامت کا صحیح ادراک فاصلہ کے صحیح ادراک پر مبنی ہوتا ہے دانستہ یا غیر دانستہ جب ہم فاصلہ کے متعلق کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں اس وقت شکبہ کے متاثر حلقہ کی وسعت سے اس کے قد و قامت کا اندازہ کرتے ہیں۔ اکثر لوگوں کو کبھی کبھی اس پر حیرت ہوتی ہے کہ جو شے آسمان میں ایک عظیم الشان پرندہ معلوم ہوتی تھی غور سے دیکھنے پر ایک بھنگ ثابت ہوتی ہے جو آنکھوں کے بالکل ہی قریب اڑ رہا تھا ایسی صورت میں بڑا قد و قامت معلوم ہونے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ پہلے فاصلہ کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ ایسی شے کی موجودگی ہی جس کے قد و قامت کا پوری طور پر علم ہوتا ہے اور چیزوں کے قد و قامت کا تعین کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اسی لئے مصورا در چیزوں کے قد و قامت کا اندازہ کرانے کے لئے انسانی شکلیں اپنی تصویر میں داخل کر دیتے ہیں۔

لونی حسن | نظام الوان بہت ہی عجیبہ شے ہے کسی رنگ کو لیکر ایک سے زیادہ سمتوں میں گزر سکتے ہیں۔ مثلاً سبز رنگ کو لو۔ اس سے ایک طرف کو زردی مائل سبز رنگوں کے سلسلہ سے ہو کر سبزی مائل زرد رنگوں کے

سلسلہ اور پھر زرد رنگ تک آسکتے، دوسری طرف نیلگوں سبز اور سبزی مائل نیلے رنگوں کے سلسلوں سے ہو کر نیلے رنگ تک پہنچ سکتے ہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم کاغذ پر مختلف قابل امتیاز رنگوں کا خاکہ بنا چاہیں تو یہ ترتیب ایک خط کی صورت اختیار نہیں کرتی بلکہ ایک سطح پر محیط ہو جاتی ہے۔ کل رنگوں کو ایک سطح بدر مرتب کر کے ہم کسی ایک رنگ سے درمیان کے تغیر پذیر واسطوں سے ہو کر دوسرے رنگ تک پہنچ سکتے ہیں اس قسم کی ترتیب شکل نمبر ۱ میں قائم کی گئی ہے یہ محض اصطفا فی شکل ہے اور ان مدارج لون پر مبنی ہے جو صرف محسوس ہوتے ہیں لیکن جن کی طبعیاتی نقطہ نظر سے کوئی تقیست نہیں۔ سیاہی بھی ایک رنگ ہے۔ گردہ اس شکل میں نظر نہیں آتا۔ ہم اس کو اور رنگوں کے برابر دیکھ نہیں دے



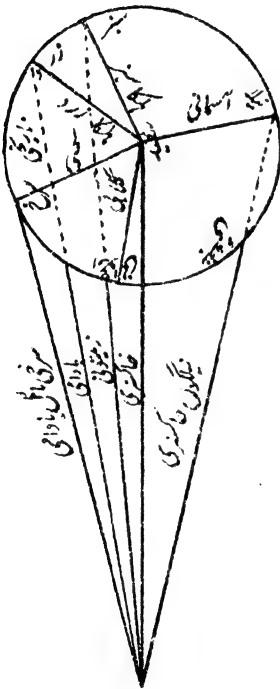
سکتے کیونکہ ہم کو تو خالص سفید سے سیاہ تک اور ہر خالص رنگ سے سیاہ تک اور ہر خالص رنگ سے سفید تک مستقیم سلسلے قائم کرنے ہیں۔ اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ سیاہ کو بعد سوئم میں کاغذ کے نیچے رکھا جاتا ہے جیسا کہ تناظری طور پر شکل نمبر ۱ دیکھا یا گیا ہے اس طرح سے ہم تمام تغیرات کا خاکہ

شکل نمبر ۱

یہ چنچ سکتے ہیں۔ اس میں براہ راست سیاہ سے سفید تک بھی پہنچ سکتے ہیں اور سیاہ سے سفید تک کا ہی۔ سبز اور ہلکے سبز رنگوں کے واسطے سے بھی پہنچ سکتے ہیں۔ سیاہی مائل نیلے رنگ سے زرد رنگ تک سبز سے گزر کر بھی پہنچ سکتے ہیں اور آسمانی سفید و بادامی کے واسطے سے بھی وغیرہ۔ ہر حال تغیرات کے متزلج الوان سے نظام الوان بقول دنٹسہ البعادی نظام نجومی عجیب و غریب خصوصیت ہوتی ہے کہ ان کے اکثر

جوڑے جب ایک ساتھ شبکیہ کو متاثر کرتے ہیں تو ان سے سفیدی کی حس ہوتی ہے ایسے رنگوں کو متمم کہتے ہیں مثلاً طیفی سرخ اور نیلگوں سبز طیفی زرد اور گہرا نیلا۔ سبز و ارغوانی بھی متمم ہیں۔ اگر طیف کے کل رنگوں کو جمع کر دیا جاتا ہے تو اس سے بھی سفید روشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دھوپ میں طیف کے کل رنگ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ہر قسم جنس اور مختلف الجنس انڈی امواج شبکیہ پر پڑ کر ایک ہی رنگ کا احساس پیدا کرتی ہیں چنانچہ زرد سادہ طیفی رنگ ہے مگر یہ اس وقت ہی محسوس ہوتا ہے جب سرخ و روشنی میں سبز

روشنی ملا دی جاتی ہے۔ اسی طرح جب نغشی اور سبز روشنیوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے تو نیلے رنگ کا احساس ہوتا ہے۔ ارغوانی طیف کا رنگ نہیں ہے مگر جب سرخ اور نغشی یا نیلی اور نارنگی روشنیوں ایک دوسرے پر پڑتی ہیں تو ارغوانی رنگ کی حس ہوتی ہے۔ ان سب باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی حس اور طبعی مہیج کے نظام میں کوئی خاص مطابقت نہیں ہے رنگ کا ہر احساس ایک مخصوص قوت ہوتی ہے جس کے بہت سے مختلف طبعی اسباب باعث ہو سکتے ہیں ایلم ہولٹز ہیرنگ اور دیگر ارباب فکر نے اس پیچیدگی کو مصنوعی مفروضات سے دور کرنے کی کوشش کی ہے یہ مفروضات اگرچہ یوں ایک دوسرے سے بہت مختلف معلوم ہوتے ہیں مگر اصول سب کا ایک ہے کیونکہ یہ سب اصلی بنی اعمال کی ایک محدود تعداد قرار دیتے ہیں جب ان اعمال



سیاہ
شکل نمبر ۱۶

میں سے کوئی ایک انفرادی طور پر پہنچ ہوتا ہے تو کوئی ایک اصلی رنگ اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اور جب ان اعمال میں کوئی ایک ساتھ پہنچ ہوتے ہیں اور مختلف طبعی چیزوں کے عمل سے ایسا ہو سکتا ہے تو اور رنگوں کا احساس ہوتا ہے جن کو غیر اصلی کہتے ہیں۔ غیر اصلی کوئی صوں کے متعلق اکثر یہ کہتے ہیں کہ گویا یہ اصلی صوں سے مرکب ہیں۔ مگر یہ بڑی سخت غلطی ہے کیونکہ اس قسم کی جس مرکب نہیں ہوتی۔ مثلاً زرد و سبز کے مفروض کے مطابق غیر اصلی رنگ ہے مگر اس کے احساس کی کیفیت اسی قدر میسر ہوتی ہے جیسی کہ اصلی رنگوں یعنی سرخ اور سبز کی۔ دراصل جو شے ترکیب پائی ہے وہ شبکیہ کے اصلی اعمال ہیں یہ اپنی ترکیب کے لحاظ سے دماغ پر مختلف اثرات پیدا کرتے ہیں یہ انہیں ترکیبوں سے شعور کو غیر اصلی رنگوں کی حس ہوتی ہے۔ اس لئے کوئی نظریات نفسیات کے نہیں بلکہ عضویات کے مفروض ہیں۔ اگر متعلم کو ان نظریات کی تفصیل سے واقف ہونے کا شوق ہو تو اس کو عضویاتی کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے

عضویاتی حصول کی مدت یہ نسبت مدت پہنچ سے طویل تر ہوتی ہے چنانچہ آتش با زنی کے وقت اس واقعہ سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے اور چڑھتی ہوئی بیل سے روشنی کی ایک لمبی لکیر کی حس ہوتی ہے جو اس کے روشن حصہ سے بہت زیادہ لمبی ہوتی ہے۔ اس حس کی وجہ یہ ہو کہ جو حس اس کے پیچھے کے حصہ میں پیدا ہوتی ہے وہ اس وقت تک باقی ہوتی ہے اسی طرح جو ستارے ٹوٹتے ہیں ان کے پیچھے بھی ایک جگہ دار دم سی معلوم ہوتی ہے اگر آنکھ کے سامنے ایسے چکر کو بھرا یا جائے جس میں سفید و سیاہ قطعہ اس طرح سے ہم ہوں کہ اگر پہلا سفید ہو تو۔ دوسرا سیاہ علیٰ ہذا و شبکیہ کے ہر نقطہ پر سیاہ و سفید قطعہ کے بعد دیگرے عمل کریں۔ اس حالت میں اگر چکر کو سرعت کے ساتھ گردش دی جائے گی تو ایسے خاکستری رنگ کا احساس ہو گا جیسا کہ اگر سفید و سیاہ رنگ کو ملا کر چکر پر مساوی طور پر پھیر دیا جائے اور اس سے ہو۔ ہر گردش میں آنکھ کو اس قدر روشنی ملتی ہے جتنی کہ اس قسم کے خاکستری رنگ سے ملتی اور یہ تمیز نہیں کر سکتی کہ یہ روشنی دو ایسے ملحدہ اجزاء سے

ملکر بنی ہے جو اس کو یکے بعد دیگرے متاثر کرتے ہیں ہر ایک روشنی کا ہیجسان
 ہو وقت تک باقی رہتا ہے جب تک دوسری شروع ہوتی ہے اور اس طرح کل ہیجان
 ملکر ایک ہو جاتے ہیں۔ اگر کسی کمرہ میں گیس کی روشنی کے علاوہ اور کوئی روشنی نہ ہو
 اور اس کو یکایک بجھا دیا جائے تو گیس کے شعلہ کی تیشال خود شعلہ کے بجھ جانے
 کے بعد بھی رہتی ہے، اگر ہم کسی منظر کے سامنے ذرا دیر کے لئے اپنی آنکھیں کھولیں
 اور پھر بالکل بند کر لیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا ہم نے اس منظر کو جھٹ پنے کی روشنی
 میں کسی دھندلے پردے میں سے دیکھا ہے۔ اب ہم کو اس کی ان جزئیات
 کا احساس ہوتا ہے جن کا آنکھوں کے کھلے ہونے کی حالت میں احساس نہ
 ہوا تھا۔ اس کو مثبت تیشال مابعد کہتے ہیں اور میلک ہولٹز کے نزدیک پٹنائیہ
 کے لئے کسی منظر کا آنکھوں کے سامنے آ جانا اس قسم کے تیشال پیدا کر دینے
 کے لئے کافی ہے۔

منفی تیشالات یہ نسبتاً زیادہ عجیبہ حالات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جس میں کہتے
بالبعث ہیں شبکیہ کے مکان کو بہت بڑا دھل ہوتا ہے۔

بامصرہ کے عصبی آلات بہت جلد تھک جاتے ہیں۔ عموماً

ہم کو اس کا خیال اس لئے نہیں ہوتا کہ اس کا مکان رفع بھی بہت جلد ہو جاتا
 ہے۔ عموماً کھلی ہوئی آنکھیں ساکن کبھی نہیں ہوتیں۔ ہم ان کو ادھر ادھر حرکت
 دیتے رہتے ہیں اور تین کے مختلف حصے کبھی نسبتاً روشن چیزوں سے اور کبھی
 نسبتاً تاریک دھندلی چیزوں سے متاثر ہوتے رہتے ہیں آنکھوں کو کس قدر
 مسلسل و متواتر حرکت کرنے کی عادت ہوتی ہے اس کا بہت آسانی کے ساتھ
 مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ذرا دیر کے لئے کسی چھوٹے نقطہ کی طرف بالک جھپکے
 ہوئے بغیر دیکھو ایسا پند سکینڈ کے لئے بھی کرنا مشکل ہے۔ اگر کسی چھوٹی شے کی طرف
 نظر جا کر نہیں آسکے ڈیکھیں تو ساعت نظر خاکستری اور تاریک سا محسوس
 ہونے لگتا ہے کیونکہ شبکیہ کے وہ حصے جن کی طرف روشنی سب سے زیادہ
 پہنچتی ہے تھک جاتے ہیں اور ان حصوں سے زیادہ جس پیدا نہیں کرتے
 جن کی طرف کم تر منور اخیاء سے روشنی پہنچتی ہے۔ یا کسی سیاہ شے کی طرف

دیکھو مثلاً سفید کا غد پر سیاہ نشان ہے اس کی طرف میں سکیٹنڈ تک نظر جا کر دیکھو اور پھر سفید دیوار پر نظر ڈالو تو دیوار گہرے خاکستری رنگ کی معلوم ہوتی ہے اور اس پر ایک سفید نشان نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شبکیہ کے جو حصہ سیاہ نشان کے مقابل میں ہونے کی وجہ سے سکون میں ہوتے ہیں ان میں بہ نسبت ان حصوں کے بھجان پذیر ہونے کی قابلیت زیادہ ہوتی ہے جو پہلے ہی سے سفیدی سے متشیج تھے ہر شخص کو کسی نہ کسی ایسے منظر کی مثال یاد ہوگی جو صبح کے وقت بیدار ہونے کے بعد زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے اسی قسم کے چیزوں کا ادراک شاید کیا جاسکتا ہے اگر سرخ نشان پر نظر جمائے رکھنے کے بعد سفید دیوار پر نظر ڈالیں تو اس میں نیلگوں سبز نشان نظر آئے گا چونکہ سفید روشنی میں گل رنگ ہوتے ہیں اور شبکیہ کے وہ حصے جن سے سرخ رنگ کی حس ہوتی ہے تنھک جاتے ہیں اس لیے دیوار کی سفید روشنی شبکیہ کے صرف اس حصہ کو متشیج کرتی ہے۔ جن سے اور اصلی رنگوں کی حسیں ہونے میں رنگوں کو اس طرح سے ملانا کہ ان سے زیادہ سے زیادہ اثر مترتب ہوا اسی واقعہ پر مبنی ہے۔ سرخ اور سبز کا میل اچھا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک بھری آلات کے ان حصوں کو آرام د سکوں غبشار ہوتا ہے جس کو دوسرا زیادہ سے زیادہ متشیج کر دیتا ہے اس لیے جب آنکھ ادھر ادھر حرکت کرتی ہے تو دونوں روشن اور بھلے معلوم ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے سرخ اور نارنگی کا میل اچھا نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تقریباً انہیں عناصر کو متشیج کرتا ہے جن کو دوسرا کرتا ہے اس لیے دونوں دھندلے سے معلوم ہوتے ہیں۔

اگر سیاہ کا غد کے تحت پر دو سفید مربع ایک دوسرے سے تقریباً ۴ ملی میٹر یا ۱/۴ انچ کے فاصلہ پر ہیں اور ان کے درمیان کسی نقطہ پر تیس سکونڈ تک نظر جا کر دیکھیں اور پھر انہیں بند کر لیں تو ہم کو ایک ایسی منفی تمثال مابعد کی حس ہوتی ہے جس میں دو سیاہ مربع ایک نسبتاً روشن سطح پر بنے ہوئے ہوتے ہیں یہ سطح مربعوں کی منفی تمثال مابعد کے قریب زیادہ روشن ہوتی ہے اور ان دونوں کے مابین سب سے زیادہ روشن ہوتی ہے اس کو روشن سرحد

کہتے ہیں اور عموماً اس کی توجیہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ہم وقت تقابل پر مبنی ہو کہتے ہیں کہ مربع کی سیاہ تمثال مابعد کی بنا پر ہم ذہنی مغالطہ میں مربع کے قریب کی صاف سطح کو اس کے باقی حصہ سے زیادہ روشن خیال کرنے لگتے ہیں اور دونوں مربعوں کے درمیانی حصے کے سب سے زیادہ روشن ہونے کی دہی وجہ ہے جو دو لمبے آدمیوں کے درمیان ایک سیانہ قد کے آدمی کے زیادہ چھوٹا نظر آنے کی ہے۔ حالانکہ یہی شخص اگر ان میں سے کسی ایک کے برابر کھڑا ہوتا تو اس قدر چھوٹا معلوم نہ ہوتا۔ علاوہ انہیں اگر تمثال مابعد کو زیادہ غور سے دیکھا جائے تو اکثر ایسا ہو گا کہ مربعوں کے درمیان جو سطح ہے صرف یہی نہیں کہ وہ بہت زیادہ سفید اور روشن معلوم ہوتی ہے حتیٰ کہ معمولی تصویری شبکی روشنی سے بھی زیادہ بلکہ جوں جوں تمثال دھندلی ہوتی ہے سیاہ مربعوں اور بالہ کی تمثالیں بالکل ہی محو ہو جاتی ہیں اور صرف وہ درمیانی حصہ ہی باقی رہتا ہے جو اس وقت بھی خاکستری سی زمین پر سفید اور روشن معلوم ہوتا ہے اس حالت میں کوئی تقابل نہیں ہے جس میں غلطی ہو سکے۔ اس قسم کے اعتبارات سے ہیرنگ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جس قسم کی روشنی شبکیہ کے ایک حصہ پر عمل کرتی ہے اس سے شبکیہ کے اور باقی حصوں میں مخالف تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ امر مظاہر تقابل کی پیدائش میں نہایت اہم حصہ لیتا ہے اس قسم کے مظاہر کارئیں اشیاء میں مشاہدہ ہو سکتا ہے ان کی مثالیں مابعد میں ہیرنگ کا نمونہ نظر آتا ہے مثلاً اگر منظر بے لونی ہو تو سیاہ کے منفی تمثال مابعد سفید ہوگی۔

یہ ان واقعات میں سے ایک واقعہ ہے جس کا صفحہ ۲۰ پر حوالہ دیا جا چکا ہے جن کی بنا پر ہیرنگ نے ہم وقت تقابل کی نفسیاتی توجیہ کو مسترد کر دیا ہے۔

منور و روشن سیاہی ایک قسم کی بھری جس ہے ہم کو اس کا ساحت نظر کے اشیا کی شدت علاوہ اور کہیں تجربہ ہمیں ہوتا مثلاً ہم کو اپنے معدے یا پستی کے اندر کی سیاہی نظر نہیں آتی لیکن خالص سیاہی محض ایک تصور مجرد ہے کیونکہ اگر کسی قسم کی خارجی روشنی آنکھ پر نہ بھی پڑتی ہو تو بھی

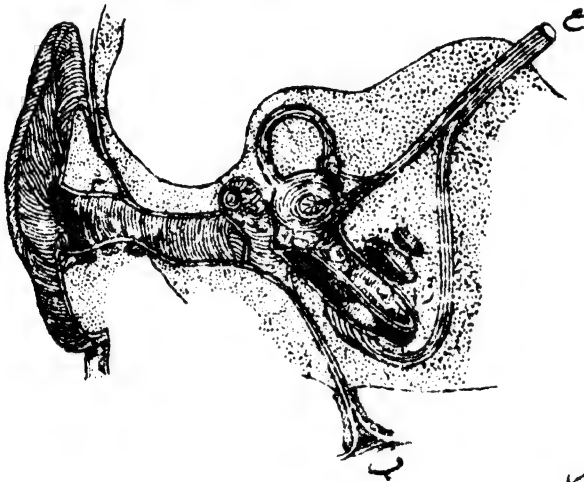
محدوبگی میں ایسے داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں جن سے ضیائی حس کا تجربہ ہو جاتا ہے۔ اسی کو تصوری شکی روشنی کہتے ہیں یہ ان تمام متغیلات ابعد کے تعین میں حصہ لیتی ہے جو نگاہیں بند کر کے پیدا کی جاتی ہیں خارجی مبنیاتی پہنچ کو محسوس ہونے کے لئے اس قدر قوی ہونا ضروری ہے کہ یہ تصوری شکی روشنی پر ایک محسوس اضافہ جس کا باعث ہو اس درجہ سے جوں جوں خارجی پہنچ بڑھتا ہے اسی حد تک روشنی کا ادراک شدید تر ہوتا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم صفحہ ۸۰ پر کہہ چکے ہیں ادراک میں تغیر نسبتہً سست ہوتا ہے جدید ترین عددی اختبارات کو رنگ اور بروڈین کے ہیں جو چہ مختلف رنگوں سے کئے گئے ہیں اور ایسے رنگ سے لیکر جس کا درجہ شدت ایک قرار دے لیا گیا تھا ایک لاکھ گنا تیز تک رنگ لیا گیا ہے ۲۰۰۰ گنی شدت سے لے کر ۲۰۰۰۰ گنی شدت تک تو قانونِ دیمر صحیح اترتا ہے اس سے کم یا زیادہ شدت میں حسیت امتیازی کم ہو جاتی ہے جس نسبتی اضافہ کا اس اعتبار میں امتیاز ہوا ہے وہ روشنی کے سب رنگوں میں ایک ہی ہے اور (تحتوں کی رو سے) پہنچ کے ایک فیصدی اور دو فیصدی کے مین بین معلوم ہوتا ہے۔ لیکن گزشتہ محققین اس سے مختلف نتیجہ برپہ ہو چکے ہیں۔

کسی شے کے رنگ کے محسوس ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک حد تک مبنیاتی شدت بھی موجود ہو۔ اندھیرے میں سب رنگ کی پٹیاں خاکستری معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو نہی روشنی پڑھتی ہے رنگ نمایاں ہونے شروع ہو جاتے ہیں اول نیلے اور آخر میں سرخ اور زرد رنگ ایک خاص درجہ شدت تک نمایاں ہوتے ہیں اس کے بعد یہ پھر ناقابل امتیاز ہونے لگتے ہیں کیونکہ اب یہ سفیدی میں ملنے لگتے ہیں۔ روشنی کی سب سے تیز قابل برداشت شدت پر کل رنگ خیرہ کن سفید چکا چونکہ اس میں کم ہو جاتے ہیں۔ اس کو بھی عموماً سفیدی اور اصلی حس لونی کا امتزاج کہا جاتا ہے لیکن دراصل یہ دو حسوں کا امتزاج نہیں ہے بلکہ عصبی عمل کے تغیر کی بنا پر ایک حس کی جگہ دو سری حس لے لیتی ہے۔

باب

سماعت

کان یا گوش | انسان کا عضو سماعت تین حصوں پر مشتمل ہے پہلے کو خارج دوسرے کو وسط گوش یا طبلہ اور تیسرے کو داخل گوش یا الغیہ کہتے ہیں۔ اس تیسرے حصہ میں عصب سماعت کے اختتامی آلات ہوتے ہیں خارج



شکل نمبر ۱۰۰ | ب - کان بظاہر - ج - طبلہ - د - جوف طبلہ و بیضادی
سوراخ - ز - گول سوراخ - ب - المعویہ - ح - غشاء - ن - نیم دائری نالی
ق - قوہ قیہ - ح - سلم غشاء - د - سلم طبلہ - ع - عصب بصر -

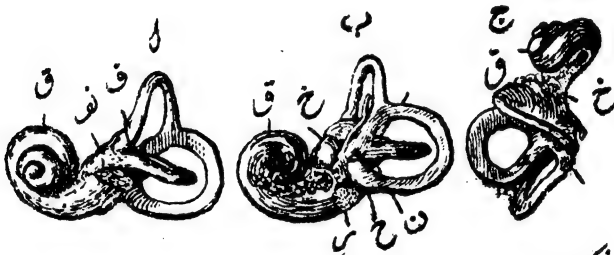
گوش کے دو حصے ہیں۔ اول تو وہ حصہ جو سر کے باہر کی طرف پھیلا ہوا ہے جس کو کان بظاہر کہتے ہیں (م شکل نمبر ۱۰۰) دوسرا وہ حصہ ہے جو اس سے اندر کی طرف

کو جاتا ہے اور یہ خارجی سلخ سماعت کہلاتا ہے یہ راستہ اپنے داخلی سر سے پر دامی جھلی سے بند ہے اس راستہ پر ایسی جلد کا استر ہوتا ہے جس میں لاتعداد غدودوں کے منہ ہیں جن سے کان کا میل خارج ہوتا رہتا ہے۔

وسط گوش ایک بیڈل سا جوف ہے جو کپٹی کی ہڈی میں ہوتا ہے یہ باہر کی جانب طبلہ سے بند ہے اس کے اندر کی طرف اُستاک کی نالی ہے جو بنوم کی طرف جاتی ہے طبلہ کی داخلی دیوار بالکل ہڈی کی بنی ہوئی ہوتی ہے صرف اس میں دو چھوٹے سے سوراخ ہوتے ہیں ان میں ایک سوراخ تو گول ہے اور دوسرا بیضاوی گول کو سابقہ شکل میں سر سے اور بیضاوی کو ہر سے ظاہر کیا گیا ہے یہ سوراخ التیہ کی طرف جاتے ہیں۔ زندگی میں گول سوراخ تو مخاطی جھلی سے بند ہوتا ہے اور بیضاوی کو رکابی ہڈیوں سے بندھتی ہیں۔ دامی جھلی طبلہ کے خارجی رخ پھیلی ہوئی ہے اور اپنے خارجی رخ پر سے خارجی ہو ا اور داخلی رخ پر سے وہ ہوا جو اُستاک کی نالی سے دامی جوف کی طرف جاتی ہے دبائے رکھتی ہے۔ اگر طبلہ بند ہوتا تو یہ باریک نالی دباؤ کے تغیر کے ساتھ متغیر ہو جایا کرتی اور اگر باہر کا دباؤ زیادہ ہو کر تا تو جھلی اندر کو دب جایا کرتی اور اگر اندر کا زیادہ ہوتا تو باہر کی طرف پھول آیا کرتی۔ دوسری طرف اگر اُستاک کی نالی ہمیشہ کھلی رہتی تو خود ہماری آوازیں ہم کو شدید اور پریشان کن معلوم ہوا کرتیں۔ اس لئے یہ معمولاً بند رہتی ہے لیکن جب ہم کوئی شے ٹنگے میں اس وقت کیھلتی ہے اور اس طرح جوف میں ہوا کا دباؤ اس کے مساوی رہتا ہے جو خارجی سلخ سماعت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص ہوائی جہاز پر اڑتا ہے یا کسی گہری کان میں تیزی کے ساتھ اترتا ہے تو خارجی دباؤ کا اچانک اور عظیم الشان تغیر اکثر دامی جھلی میں تکلیف دہ تناؤ پیدا کر دیتا ہے ایسی حالت میں اگر بار بار ٹکلا جائے تو تکلیف بہت کم ہو جاتی ہے۔

حوصلہ
سماعت
طبلہ میں تین چھوٹی چھوٹی ہڈیاں ہیں جو مانی جھلی سے بیضاوی سوراخ تک ایک زنجیر کی صورت پیدا کرتی ہیں خارجی ہڈی کو اہرن کہتے ہیں درمیانی ہڈی

رومل کا جزو ہے جس کو مطابقت محض کہتے ہیں (دیکھو باب توجہ)
 داخل گوش التیہ دراصل ان خالوں اور نالیوں پر مشتمل ہے جو عظم صدغی کے
 جوف میں واقع ہیں۔ عظم صدغی اس پر ہر طرف سے محیط
 ہے۔ خارجی رخ پر تو صرف گول اور بیضادی سوراخ ہیں۔ داخلی رخ پر بعض
 اوعیہ دموی اور عصب سماعت کے سوراخ ہوتے ہیں زندگی میں یہ سوراخ
 اس طرح سے بند ہوتے ہیں کہ ان میں سے پانی تک نہیں گذر سکتا۔ عظامی
 التیہ میں جھلی دار التیہ کے حصے واقع ہیں جن کی عام شکل و صورت تو کچھ ایسی
 ہی ہے مگر اس سے نسبتاً چھوٹے ہیں۔ اس وجہ سے عظامی اور جھلی دار جھلی
 کے مابین کچھ خلا باقی رہ جاتا ہے جو ایک طرح کی پانی جیسی رطوبت سے پر ہوتا
 ہے اور جس کو پری لف کہتے ہیں۔ داخل گوش کا جھلی دار حصہ بھی اسی قسم کی
 رطوبت سے پر ہوتا ہے جس کو اینڈولف کہتے ہیں۔



شکل نمبر ۱۹ عظامی التیہ کی مختلف شکلیں۔ ۱۔ باباں التیہ باہر کی طرف سے ب
 دایاں التیہ اندر کی طرف سے۔ ۲۔ باباں التیہ ادھر کی طرف سے ق تو تلیہ۔
 خ خانہ۔ ۳۔ بیضادی سوراخ، ن نیم دائری نالی لف، اس کا قراخہ۔

عظامی حصہ التیہ کے عظامی حصہ کے عین حصے ہیں؛ (۱) دہلیز (۲) نیم دائری
 نالیاں (۳) تو تلیہ۔ شکل نمبر میں اس کے مختلف پہلوؤں کو دکھایا
 گیا ہے۔ دہلیز اس کا مرکزی حصہ ہے جس کے باہر کی طرف بیضادی سوراخ
 (۴) واقع ہے جس میں عظم رکابی جی ہوئی ہے۔ خانہ کے عقب میں تین
 عظامی نیم دائری نالیاں ہیں جن کا سروں پر سے خانہ کی پشت سے تعلق ہے

اور ایک سر سے پران کا کچھ حصہ بچھا ہوا جس سے ایک طرح کا فرائض بن گیا ہے تو قلیہ عظامی ایک طرح کی نالی ہے جو کوکھے کی طرح پیچھا رہتی ہے اور دہلیز کے مقابل واقع ہے۔

جھلی دار النقیہ جھلی دار دہلیز عظامی دہلیز میں واقع ہے اور یہ دو قلیوں پر مشتمل ہے جن میں ایک چھوٹے سے سوراخ کے ذریعہ سے تعلق ہے۔ یہ قلیہ جھلی کو رحیمہ کہتے ہیں۔ اس میں جھلی دار نیم دائری نالیوں کا منفذ ہے۔ مقابل کی قلیہ کو کسیہ کہتے ہیں اور اس کا ایک نالی کے واسطے سے جھلی دار قلیہ سے تعلق ہے۔ جھلی دار نیم دائری نالیاں عظامی نیم دائری نالیوں کے بہت مشابہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک فرائض رکھتی ہے۔ فرائض میں جھلی دار نالی کا ایک پہلو عظامی نالی کے ساتھ جڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس نقطہ پر جھلی دار نالی میں اعصاب داخل ہوتے ہیں جھلی دار اور عظامی قلیہ کے تعلقات اور بھی پیچیدہ ہیں۔ آلات سماعتی کے ہر حصہ کی تقطیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عظامی حصہ ایک نالی پر مشتمل ہے جن سے ایک مرکزی عظامی محور کے گرد اڑھائی چکر کھاتے ہیں۔ اس محور کو ستون کہتے ہیں۔ اس محور سے ایک حصہ اُگے کو جھکا ہوا ہے جس کو نہیو م رغوی کہتے ہیں۔ یہ ایک حد تک مذکورہ بالائی کو تقسیم کر دیتا ہے اور اس کے زیرین گردنوں کی طرف سب سے زیادہ پھیلا ہوا ہے اس عظامی پلیٹ کے ساتھ قلیہ کا جھلی دار حصہ منسلک ہے یہ بھی ایک نالی ہے جو تقطیع سے مثلث نظر آتی ہے اور اس کا قاعدہ عظامی قلیہ کے

چکر دل سے منسلک

ہے نہیو م رغوی اور جھلی

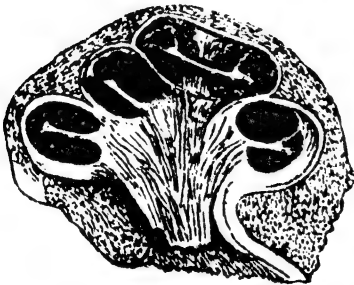
دار قلیہ اس طرح پر

عظامی نالی کے جوف

کو تقسیم کر دیتے ہیں

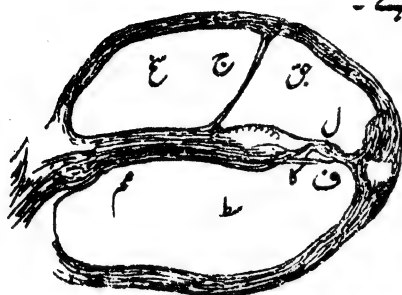
اور اس کے دو حصے

ہو جاتے ہیں،



عقل منبشر قلیہ کی ایک تقطیع۔

اول ستم دلیز اور دوسرا ستم طبلہ ان کے درمیان اوجھلی دار تو قلیہ واقع ہیں اسکے
اوپر سقی جھلی اور نیچے فرشی جھلی ہے۔



عظائی قوت قلبیہ کے

سرے پر پھیل ہوا

نہیں ہے۔ اس کے

سرے پر مسلم وطن سے

سلم طبلہ کو راستہ ہے

یہ دونوں پر ہی لف

سے پر نہیں۔ اس لئے

جب موج ہوائی

کی ضرب طبلہ پر پڑتی ہے جس کی بنا پر عظم رکابی کو بیضادی سوراخ کی طرف دھکا لگتا ہے تو پری لف کی ایک لہر سٹم دیکھیں میں سے ہوتی ہوئی سلم طبلہ میں جاتی ہے جس کے گچھوں میں پے گول سوراخ کو باہر کی طرف دھکا دیتی اور اٹھائے راہ میں غالباً سٹفی جھلی اور فرشی جھلی کو جھٹھ جھڑتی ہوئی جاتی ہے۔

اختتامی آلات | بھلی دار تو قلیہ میں فرشی جھلی پر کچھ غدد سے ہوتے ہیں۔

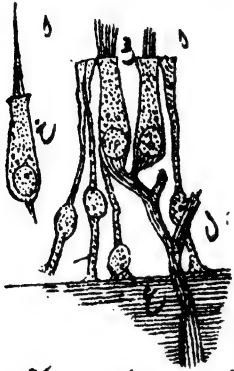


شکل نمبر ۲۷ کارٹی کے اسطوانے۔ اسطوانوں کا جوڑ جن کو باقی سے
 علیحدہ کر لیا گیا ہے وہ فرشی جھلی کا ایک حصہ جس کے ساتھ چند اسطوانے
 بھی ہیں، اندرونی سر، بیرونی اسطوانے، ف، فرشی جھلی، اس
 سفلی جھلی۔

یہی کارٹی ہے اور اس میں قو قلیہ کے اعصاب کے اختتامی آلات ہوتے ہیں

میزاب اسطوانی جو عظامی ہیجہ مرغولی کے سر سے پر کچھ مخروطی شکل کے خلا یا
 کا استر ہے، فرشی جھلی کے اندر دنی مانشیہ پر آکر یہ خلا یا ایک قطار میں
 ہو جاتے ہیں اور آگے ہلکر ان کا ایسا سلسلہ آتا ہے جن کے بالائی
 سروں پر چھوٹے چھوٹے سخت بال ہوتے ہیں۔ ان کو داخلی شعری
 خلا یا کہتے ہیں۔ ان کا ایک نوکیلا سر ایچے کی طرف فرشی جھلی میں جما ہوا
 ہوتا ہے۔ ان میں عصبی ریشے داخل ہوتے ہیں۔ داخلی شعری خلا یا کے بعد
 کارٹی کے اسطوانے آتے ہیں (شکل نمبر ۲۱) جن کو شکل نمبر ۲۲
 میں بہت ہی بڑا کر کے دکھایا گیا ہے۔ اسطوانے سخت ہوتے ہیں۔
 اور برابر برابر دو قطاروں میں واقع ہیں۔ ان کے بالائی سر سے
 ایک دوسرے پر اس طرح سے جھکے ہوئے ہوتے ہیں جن سے ایک
 طرح کی سرنگ کی سی شکل بن جاتی ہے۔ ان کو داخلی اور خارجی اسطوانے
 کہتے ہیں۔ داخلی اسطوانے ہیجہ مرغولی سے زیادہ قریب ہوتے ہیں
 داخلی اسطوانے خارجی اسطوانوں کی نسبت تعداد میں بہت زیادہ ہیں
 داخلی اسطوانوں کی تعداد تقریباً ۶۰۰۰ جس کے مقابل میں خارجی
 اسطوانے صرف ۴۵۰۰۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف ان کے
 سروں سے جالدار جھلی منسلک ہے (شکل نمبر ۲۲) یہ سخت ہے اور اس
 میں جابجا سوراخ ہوتے ہیں۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف
 خارجی شعری خلا یا کی چار قطاریں ہیں جو داخلی قطار کی طرح عصبی
 ریشوں سے منسلک ہوتی ہیں۔ خارجی شعری خلا یا کے پرلی
 طرف معمولی جلد ہے جو بہت درج مخروطی خلا یا میں تبدیل ہو جاتی
 ہے۔ ان خلا یا کی جھلی دار قوتلیہ کے اکثر حصہ پر استرکاری ہے۔ میزب
 اسطوانی کے بالائی لب پر قفی جھلی (شکل نمبر ۲۱) چلی ہوئی ہے
 جو کارٹی کے اسطوانوں اور شعری خلا یا پر پھیلی ہوئی ہے۔
 اس طرح سے شعری خلا یا اختتامی آلات معلوم ہوتے ہیں۔ یہی
 ان ارتعاشات کا اثر قبول کرتے ہیں جن کو امواج ہوا کل مندرجہ بالا خشک دھات

آلات میں سے ہر کفر غشی جھلی تک پہنچاتی ہیں اسی قسم کے شعری خلا یا
کسیمہ رجمیدہ در فرائض کی دیواروں میں
اپنے اختتامی ریشہ کھتی ہیں۔



آواز کی کیفیات مختلف طبعی نقطہ نظر سے
دیکھو تو آوازیں

ہوائی ارتعاشات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان
ارتعاشات کو عموماً امواج ہوائی سے

تعبیر کیا جاتا ہے جب یہ امواج بے
قاعدہ ہوتی ہیں تو ان سے ایسی آواز پیدا

ہوتی ہے جس کو شور کہتے ہیں اور جب
باقاعدہ ہوتی ہیں تو اس وقت ان سے

ایسی آواز پیدا ہوتی ہے جس کو جھل لیا یا
کہا جاتا ہے۔ آواز کی بلندی امواج کی قوت پر مبنی ہے۔ جب امواج کی تکرار

باقاعدہ ہوتی ہے تو ان سے ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جو تعداد امواج
پر مبنی ہے۔ اس کیفیت کو مد صوت یا امتداد کہتے ہیں۔ بلندی اور امتداد کے

علاوہ نوا میں ایک قسم کی اور بھی کیفیت ہوتی ہے۔ مختلف آلات موسیقی سے
اگر مساوی بلند اور مدت نوائیں پیدا کی جائیں تو بھی ان کی کیفیت میں بہت

زیادہ فرق ہو سکتا ہے۔ یہ امواج ہوائی کی ساخت پر مبنی ہوتی ہے
اور اس کو کیفیت صوت کہتے ہیں۔

امتداد ہوا کی ایک مقدار اگر متحرک ہو جائے خواہ وہ کسی سبب سے بھی ہو،
اس سے آواز کی حس ہو جائے گی۔ لیکن اس قسم کے کم از کم چار

یا پانچ جھونکوں سے امتداد کی حس ہو سکتی ہے۔ مثلاً نوائے ج کی حس ۱۳۲
ارتعاش فی ثانیہ سے ہوتی ہے اور اس کی سرگم یعنی ج کی حس اس سے دو گونہ

ارتعاشات سے ہوتی ہے۔ لیکن امتداد کی حس کے لئے کسی حال میں بھی یہ
ضروری نہیں ہے کہ ارتعاشات پورے ایک سکینڈ تک جاری رہیں۔ صوتی

فصل نمبر ۲۳۔ فرائض و انیم واری نالی کی حی جلد پر
ایک جھلی ریشہ دیوار میں داخل ہوتا ہے اور شاخ شاخ
ہو کر اس پر دھری کیلیوں میں داخل ہوتا ہے اور
پھر ایک مٹھونی ظلیہ ایک لمبے بال کے ساتھ دکھائی دے
جس کا جھلی ریشہ قاعدہ پر سے ٹوٹ گیا ہے۔ اس کے
اوپر جو ایک غلیہ میں ان کو اعصاب کے ساتھ کوٹھن
چھپیں معلوم ہوتا۔

ارتعاشات اس قدر تیز یا اتنے سست ہو سکتے ہیں کہ ان سے آواز کی حس نہ ہو جس طرح کہ طیف شمسی کی مخالف نشئی اور مخالف سرخ کرنیں شبکیہ کو متاثر کر کے سنے سے قاصر رہتی ہیں۔ مدید ترین سر جو سماعت میں آسکتا ہے اس کی شرح ۱۲-۱۸ ارتعاشات فی ثانیہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ شرح مختلف اشخاص کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ اکثر لوگ جبکہ ڈر یا بھینکر کا شور نہیں سن سکتے جس کی شرح اس آخری حد کے قریب ہوتی ہے۔ دوسری طرف ایسی آواز اچھی طرح سنانی نہیں دیتی جس کی شرح ۲۰ ارتعاش فی ثانیہ یا اس کے قریب ہوتی ہے۔ اور اس شرح میں اگر کچھ کمی کی جائے تو محض صحن بھنا ہٹ کی آواز سنانی دیتی ہے۔ اس قسم کی آواز کو محض بلند سرنگوں کے سروں کے ساتھ استعمال کرتے ہیں جس کی وجہ سے ان سروں کی گہرائی بڑھ جاتی ہے۔ امتدادات کا کل نظام یک بعدی سلسلہ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ تم ایک امتداد سے دوسرے امتداد تک درمیانی واسطوں کے صرف ایک سلسلہ سے پہنچ سکتے ہو، ایک سے زائد سلسلوں سے نہیں جیسا کہ رنگوں کی صورت میں ہوتا ہے (دیکھو صفحہ ۴۲) سب تک میں امتدادات کا کل سلسلہ موجود ہوتا ہے۔ اس میں سے بعض نقطوں کو جو سر قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ کچھ تو تاریخی اور کچھ جالیاتی امور ہیں لیکن یہ اس قدر پیچیدہ اور اذوق ہیں کہ ان کی اس مقام پر شرح نہیں ہو سکتی۔

کیفیت نوہمیت موج پر مبنی ہوتی ہے۔ امواج یا تو سادہ ہوتی ہیں (دشا قولی) یا مرکب۔ دو شاخہ کی امواج تقریباً بالکل سادہ ہوتی ہیں۔ اگر یہ ۱۳۲ ارتعاش فی ثانیہ پیدا کرے تو ہم کو سرس سنانی دینگے۔ لیکن اگر اس کے ساتھ ہی ایک اور دو شاخہ بجا یا جائے جس سے ۱۲۶۴ ارتعاش فی ثانیہ پیدا ہوں اور اس کے متصل سرگرم یعنی سن کا احساس ہو تو ہوائی حرکت کسی نہ کسی وقت میں دونوں دو شاخوں کی حرکت کی الجبری میزان ہو جاتی ہوگی جب دونوں ہوا کو ایک ہی سمت میں حرکت دیں گے اس وقت ان کو ایک دوسرے سے تقویت ہوگی اس کے برعکس جب ایک دو شاخہ ہوا کو پیچھے کی طرف ہٹائے گا اور دوسرا اگے کی طرف تو یہ ایک دوسرے کے اثر کو اظہار

کر دیں گے اور اس سے جو حرکت پیدا ہوگی وہ وقفاتی یعنی مساوی وقفوں کے بعد ہوگی، لیکن شاقولہ نہ ہوگی، کیونکہ یہ بلند و ادبستی میں یکساں نہیں ہوتی اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ غیر شاقولہ ارتعاشات شاقولہ اور ارتعاشات کی ترکیب سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

فرض کر دو چند آلات موسیقی ایک ساتھ بجاتے ہیں ان میں سے ہر ایک آلات ہوائی پر اپنا علیحدہ اثر پیدا کرتا ہے اس کی حرکات الجبری مجموعہ ہونے کی وجہ سے بہت ہی پیچیدہ ہوں گی۔ بائیں ہمد اگر چاہیں تو کسی ایک ساز کی آواز کو لیکر اس کی سریموں کو علیحدہ طور پر سن سکتے ہیں۔ اکثر آلات موسیقی میں طبعی طور پر اس امر کا ثبوت دیا جاسکتا ہے کہ ہر سر کے ساتھ بہت سے بالائی اور دیگر تانگی آوازیں خفیف سی شکل میں موجود ہوتی ہیں۔ بول ہو لٹر کہتا ہے کہ ان آوازوں کی اضافی قوت برآء کی آواز کی مخصوص کیفیت مبنی ہوتی ہے انسان کی آوازیں بھی بعض حروف علت کی آوازیں مخالف بالائی تالیفات کے غلبہ پر مبنی ہوتی ہیں جو اس سر کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں جس پر حرف علت گایا جاتا ہے جب دود و شلفے ایک ساتھ بجائے جاتے ہیں تو نئے ارتعاش کا وقفہ وہی ہوتا ہے جو کم امتداد والے دو شاخہ کا ہوتا ہے۔ لیکن کان اس آواز میں اگر کم امتداد والے دو شاخہ کی آواز میں بہت بھی طرح سے امتیاز کر سکتا ہے۔ کہ ان کا امتداد تو مساوی ہے لیکن کیفیت مختلف ہے جن لوگوں کو مشق ہوتی ہے وہ تو مندرجہ بالا مرکب میں دونوں دو شاخوں کی علیحدہ علیحدہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ہی ہیئت کی موج سے اتنی بہت سی آوازیں ایک وقت میں کیونکر سنائی دیتی ہیں۔

مرکب امواج کی تحلیل | جھلی وار قلیہ کے مختلف حصوں کی ہمدردانہ لگ مختلف شروحوں سے ہوتی ہے فرضی جھلی قو قلیہ کی جوٹی پر اس کے قاعدہ کی نسبت جہاں سے کہ یہ شروع ہوتی ہے تقریباً بارہ گنا بڑی ہے اور یہ زیادہ تر انگکاسی ریشوں کی بنی ہوئی ہے جن کو پھیلے ہوئے تاروں سے

تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ اب ہمدردانہ ملک کا طبعی اصول یہ ہے کہ جب پھیلے ہوئے تار ایسے سبب ارتعاش کے قریب ہوتے ہیں جس کی شرح خود ان تاروں کی شرح کی مطابق ہوتی ہے تو یہ بھی مرتعش ہو جاتے ہیں جن تاروں کی شرح اس سبب ارتعاش کی شرح کے مطابق ہوتی ہے وہ مرتعش ہو جاتے ہیں باقی غیر مرتعش رہتے ہیں۔ اس اصول کے مطابق پری لف کی امواج جو سلم طبلہ میں ایک خاص شرح ارتعاش پر آتی ہوں ان کو فرنی جھلی کے کچھ ریشوں کو مرتعش کرنا چاہئے اور باقی کو غیر متاثر چھوڑ دینا چاہئے۔ اب اگر ہر مرتعش ریشہ صرف اپنے اوپر کے شعری خلیہ کو متاثر کرے اور کسی دوسرے خلیہ کو متاثر نہ کرے اور شعری خلیہ سے ایک جدا گانہ تنوع دماغ کے مرکز سماعت میں جائے جس سے کسی خاص امتداد کی حس وابستہ ہو تو اس طرح امتدادات کی حسوں کی عضو یاتی اعتبار سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ اب فرض کرو ایک راگ نکالا جاتا ہے جس میں ممکن ہے بیس مختلف طبعی ارتعاشی شمیریں ہوں۔ اس میں کم از کم بیس شعری خلا یا اختتامی آلات متاثر ہونگے اور اگر امتیاز ذہنی کی قوت بہترین حالت میں ہو تو بیس مختلف معروضات سماعت میں امتدادات صوت کی صورت میں ذہن کے سامنے آئیں گے۔ کارٹی کے اسطوانے اسی طرح فرنی جھلی کے ریشوں کے مزاجم خیال کئے جاتے ہیں جس طرح سے گھن اہرن اور رکابیں طبلہ کی ہیں۔ اور اس کے ارتعاشات کو داخل گوش میں بھی پہونچاتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ کان میں کسی ایسی شے کا ہونا ضروری بھی تھا جو عضو یاتی ارتعاشات کو معارفہ رکھ سکے کیونکہ اس میں اس قسم کے مثبت مثاللات بعد ا در جلد جلد آسنے والی نواؤں کے ایسے امتزاجات نہیں ہوتے جیسے کہ شبکیہ سے روشنی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ بلکہ ہوا لٹرن کا نظریہ تکلیل اصوات قرین صحت اور عالمانہ ہے۔ اس پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ تو فلیک کی کھرج اس قدر وسیع نہیں معلوم ہوتی کہ اس میں جتنی ٹکیں ہیں سب آجائیں۔ امتدادات شعری خلا یا (۲۰۰۰۰) سے تعداد میں زیادہ ہوتے ہیں مگر پھر بھی شعری خلا یا کی

تعداد اتنی ہے کہ ان سے کم و بیش کل مدارج امتداد کی توجیہ ہو جاتی ہے۔
سمعی حصول کا ایسی امواج جن سے افراد امتداد کا احساس نہیں ہوتا جب
نام نہاد امتزاج متواتر ہوتی ہیں تو ان سے امتداد کا احساس ہو جاتا ہے۔

اس واقعہ کی عام توجیہ تو یہ کی جاتی ہے کہ جب امواج متواتر
ہوتی ہیں تو ان کی حسین مل کر ایک مرکب جس کا باعث ہو جاتی ہیں۔ لیکن
اس سے بہتر توجیہ وہ ہے جو انقباض عضلی کی تشبیل پر کی جاتی ہے۔ اگر مینڈک کے
عصب سرینی میں تھوڑے تھوڑے وقفے سے برقی رد و دوائیں تو جس محصلہ سے
اس عصب کا تعلق ہوگا اس میں ہر بار ایک قسم کا انقباض پتہ طور پر معلوم ہوگا
لیکن اگر ایک سکیٹ میں تیس بار برقی رد و دوائی جائے تو ہر بار نیا انقباض نہیں
ہوتا بلکہ ایک ہی انقباض مسلسل قائم رہتا ہے۔ اس مسلسل انقباض کی حالت کو
تاء کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عضلی ریشوں میں عضویاتی
اجتماع کا انداغل اعمال ہو جاتا ہے۔ بجلی کے دھکے کے بعد عضلہ کو اپنی اصلی حالت
پر آنے میں بڑا سکینڈ صرف ہوتا ہے لیکن قبل اس کے کہ یہ اپنی اصلی حالت
پر آئے دوسری برقی رد و دہو بچ جاتی ہے اور پھر تیسری علی ہذا۔ اس لئے
بار بار ہونے کے بجائے انقباض مسلسل ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی عصب سماعت
میں ہوتا ہے۔ ہوا کا ایک دھکا اس میں متوج پیدا کر دیتا ہے جو اس سے
دماغ کے مرکز سماعت کی طرف جاتا ہے۔ اس سے دماغ متاثر ہوتا ہے
ایک آواز سنائی دیتی ہے۔ اب اگر اور دھکے تھوڑے تھوڑے وقفوں کے
بعد لگتے ہیں تو دماغی مرکز ہر دھکے سے پہلے اپنی اصلی حالت پر آ جاتے ہیں
اور دوسرا دھکا پھر اس حالت میں خلل انداز ہوتا ہے اس کا نتیجہ ہوتا ہے
کہ ہوا کے ہر دھکے کے ساتھ آواز کی ایک غلغلہ جس ہوتی ہے۔ لیکن اگر دھکے
اس قدر جلد جلد پہنچتے ہیں کہ پہلوں کے اثر کے ختم ہونے سے پہلے بعد کے
دھکے عمل کرنے لگتے ہیں تو مرکز سماعت میں مداغل اعمال ہو جاتا ہے اس کی
اور عضویاتی حالت مذکورہ بالا عضلی انقباض کے مماثل ہو جاتی ہے اس نئی
حالت کے مطابق ایک نئی قسم کا احساس امتداد ہوتا ہے جو اپنی نوعیت کے

اعتبار سے بالکل نئی قسم کی حس ہوتی ہے۔ اور یہ حس ایسی نہیں ہوتی کہ بہت سی مجروحوں کے مل جانے سے یہ بھی محسوس ہونے لگتی ہو، بلکہ فی الحقیقت ایک حس ہوتی ہے۔ اس صورت میں کوئی مجروح حس ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ جن عضویاتی شرائط پر یہ مبنی ہوتی ہے ان کی جگہ اور شرائط لے لیتی ہیں۔ جس قدر استزاج ہوتا بھی ہے وہ دماغی تخلایا میں حد باب کے پہنچنے سے پہلے ہی واقع ہو چکتا ہے۔ جس طرح کہ جب سرخ اور بنزر و شنیان ایک خاص تناسب کے ساتھ شکبہ پر پڑتی ہیں اور ان سے ایسا مرکزی ظل پیدا ہوتا ہے جس پر زرد رنگ کی حس مبنی ہوتی ہے۔ ان حالات میں سرخ اور بنزر رنگ کی حس کسی طرح سے پیدا ہو ہی نہیں سکتی۔ اسی طرح اگر عقلہ کو احساس ہو سکتا ہے تو اس ذرا دیر کے انقباض پر ایک طرح کا احساس ہوتا لیکن جس صورت میں یہ مسلسل متعقب رہتا تو بلاشبہ اس کو دوسری قسم کا احساس ہوتا کیونکہ یہ انقباض مسلسل کا احساس بہت سے سمعی انقباضات کے احساسات کے مطابق تو نہیں ہے ہم آہنگی اور جب چند سرتیاں ایک ساتھ ٹکلتی ہیں تو ہم کو لذت و الم بے آہنگی کے وہ خاص احساسات ہوتے ہیں جن کو بالترتیب ہم آہنگی دے آہنگی کہتے ہیں۔ سر اپنے سرگم کے ساتھ بہت بھلا معلوم ہوتا ہے۔ جب سرگم کے ساتھ سوئم و بجم بجائے جاتے ہیں مثلاً ج۔ د۔ س۔ ج۔ تو آفسہ کامل ہو جاتا ہے یعنی ہم کو ہم آہنگی کا زیادہ سے زیادہ احساس ہوتا ہے۔ اس صورت میں شرح ارتعاش کی نسبت ۸: ۵: ۶: ۷: ۸ کی ہوتی ہے۔ لیکن ج۔ س۔ کا وقفہ بے آہنگ ہے اگرچہ اس کا تناسب نہایت سادہ ہے۔ سلیم ہو لٹر بے آہنگی کی توجہ میں یہ کہتا ہے کہ زائد سرتیاں اپنے ساتھ ضرور پیدا کرتی ہیں۔ اس سے آواز میں ایک خفیف سہی کر خفگی پیدا ہو جاتی ہے جو طبیعت کو ناگوار ہوتی ہے۔ جہاں زائد سرتیاں ضرور پیدا نہیں کرتیں یا اگر پیدا کرتی ہیں تو وہ اس قدر سریع ہوتے ہیں کہ ان کا اثر محسوس نہیں ہوتا اس صورت میں سلیم ہو لٹر کے نزدیک آواز بے آہنگ نہیں ہوتی اس لئے وہ ایک جانی نہیں بلکہ سلیبی ٹھنہ ہوتی ہے ورنٹ ہم

چنگی کی توجہ میں یہ کہتا ہے کہ ہم آہنگ سروں میں ان کے مطابق ایسی قوی زائد سرنیاں ہوتی ہیں جو ان کو ہم آہنگ کر دیتی ہیں۔ ان توجہیہات میں کسی ایک کو بھی قطعی طور پر تشفی بخش نہیں کہہ سکتے۔ اور مضمون اس قدر پیچیدہ ہے کہ اس پر یہاں مزید بحث نہیں کی جاسکتی۔

کانون کی امتیازی حسیت | کانون دیر شدت اصوات پر خاصہ صحیح اترتا ہے۔ اگر سوے یا آئنبوس کی پلیٹ پر ہائی وائٹ یا کسی دھات کی گنید بھیگی جائے تو اس سے ایسی آواز پیدا ہوتی جو پلیٹ اور گنید کے وزن اور بلندی کے اعتبار سے بلند ہوتی ہے۔ اور اس کی طرح سے مرکل نے بھی اس طرح سے اختبارات کئے ہیں۔ اس کی تحقیق ہے کہ آواز کی بلندی میں خفیف سے اضافہ کے لئے اصل مہج پر اس کا پلے زیادہ کرنا پڑتا ہے اس نے شدتوں کی ایک فرضی میزان مقرر کی تھی اس پر ۲۰ درجہ شدت سے لے کر ۵۰۰۰ درجہ شدت تک مندرجہ بالا نتیجہ حاصل ہوا۔ اس سے کم شدت بد ظاہر ہے اضافہ کی کسر بڑی ہوگی اور زیادہ شدت کے متعلق تجربہ نہیں کیا گیا۔

اختلافات امتداد کی امتیازی قوت سبک کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے۔ ایک ہزار ارتعاشات فی ثانیہ کے قریب ۱/۲ ارتعاش فی ثانیہ کی کمی و بیشی آواز کو اس قدر تیز یا مدہم کر سکتی ہے کہ مشاق آدمی فرق محسوس کر سکتا ہے سبک کے اور حصوں میں آواز کے تیز اور مدہم کرنے کے لئے نسبت بہت زیادہ تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ خود میزان نوٹی سے قانون دبیر کی مثال دیکھی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہر ایک دوسرے سے مساوی فرق رکھتے ہیں لیکن ان کی تعداد ارتعاشات ایک ایسا سلسلہ قائم کرتی جو کہ ان میں سے ہر ایک آٹھویں نمبر کو کوئی نہ کوئی حاصل ضرب ہوتا ہے۔ لیکن اس کو شدتوں اور خفیف ترین قابل اور اک فرد ق سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس لئے سلسلہ جس اور سلسلہ مہج خارجی کے مابین جو خاص قسم کی متوازنیت پائی جاتی ہے وہ عام قانون دبیر کی مثال نہیں بلکہ بطور خود ایک واقعہ ہے۔

پانچواں باب

لاسنہ محسوسات حرارت و برووت عضلاتی حس اللم

اعصاب کے اکثر اعصاب درآدر بالوں کی جڑوں سے ملکر ختم ہوتے ہیں۔ جلد می سرے جو نکلے جلد کے بیشتر حصہ بدرواں پھیلا ہوا ہے اس لئے جب اس پر کوئی حرکت ہوتی ہے تو یہ اس کو مزید قوت کے ساتھ

عقبی ریشوں کے سروں تک پہنچا دیتا ہے۔ محورا سطوانہ کی باریک باریک شاخیں بھی بشرہ یعنی جلد خارجی کے خلا یا میں گھسی ہوئی ہوتی ہیں جو بشرہ میں بغیر آلات اختتامی کے ختم ہوتی ہیں۔ جلد کے اندر یا اس کے نیچے بالکل متصل ہی اعصاب کے بعض خاص قسم کے اختتامی آلات ہوتے ہیں



یہ مندرجہ ذیل ہیں۔ (۱) لمبی خلا یا (۲) جسامت سین (۳) جسامت لمس (۴) اختتامی غنقود

یہ اجسام دراصل ایسے دانجوں پر مشتمل ہیں، جو اتصالی ریشوں کے ہتے ہوئے ہوتے ہیں۔ یہ

شکل نمبر ۲۔ اختتامی غنقود

انسانی آنکھ کے ایک مقام ہے۔

غالباً ارتسامات کو اسی طرح بڑا کر کے محسوس کراتے ہیں جس طرح جوتے کے اندر ریت کا ذرہ پاؤں کو

بلدستانہ میں دسترخوان کا ریزہ اٹکی کو بڑا معلوم ہوتا ہے۔

لمس یا دباؤ کی حس جلد کے ذریعہ سے ہم کو کئی قسم کی حسیں ہوتی ہیں۔ (۱) لمس اصلی (۲) حرارت و برووت اور الم کی حسیں اور

ہم کم و بیش صحت کے ساتھ سطح جسم پر ان کا مقام معلوم کر سکتے ہیں۔ منہ کے اندر بھی یہ تینوں حالتیں موجود ہیں۔ لمس اصلی کے ذریعہ سے ہم کو مندرجہ ذیل احساسات ہوتے ہیں (۱) جلد کے دبنے اور کھینچنے کا احساس (۲) اس پر بوجھ کے پڑنے کا (۳) جسم لامس کی سختی نرمی کھروارہٹ اور چکنے پن کا (۴) جسم لامس کی شکل و صورت کا بشرطیکہ یہ اس قدر بڑا نہ ہو کہ اس کو انسان ٹٹول کر معلوم نہ کر سکے جب کسی شے کی شکل و صورت معلوم کرنے کے لئے ہم اس پر ہاتھ پھیرتے ہیں تو لمس اصلی کی حسوں کے ساتھ عضلی حسیت بھی مل جاتی ہیں۔ اور ایسا اکثر ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ایسا بھی شاذ ہی ہوتا ہے کہ ہم کسی شے کو چھوئیں، اور ہم کو حرارت یا سردت کا احساس نہ ہو۔ اس لئے غلط لمس کے احساسات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ اگر ان حسوں کے ارتقاء پر نظر ڈالتے ہیں تو غالباً لمس سب سے پہلی مہینہ حس معلوم ہوتی ہے۔ اور ہماری ذہنی زندگی میں اس کی قدیم منزلت بہت کچھ اب تک باقی ہے۔

جو چیزیں ہم سے بلا واسطہ مس کرتی ہیں، وہ ہمارے لئے سب سے زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ آنکھوں اور کانوں کا سب سے بڑا فرض یہ ہے کہ ہم کو قریب آنے والے اجسام کے مس کے ہونے یا اس مس سے بچنے کے لئے تیار کر دیں۔ اس لئے ان اعضا کو لمس انتظار کی بھی اعضا کہا گیا ہے۔

لامس کی ذکاوت جلد کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے پیشانی کنبی اور بازو کی پشت پر یہ حسیت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ ان مقامات میں ۹ مربع ملی میٹر پر دو ملی گرام وزن محسوس ہو سکتا ہے۔

لامس کے ہیمان کے لئے یہ ضروری ہے کہ گرد و پیش کے جلدی رقبوں پر دباؤ مختلف ہو۔ جب ہاتھ کو کسی ایسی سیال شے میں ڈال دیتے ہیں (جیسے کہ پارہ) جو اس کی تمام ناہمواریوں میں جٹھ جاتی ہے اور ارد گرد کے ڈوبے ہوئے رقبہ کو یکساں وزن کے ساتھ دباتی ہے تو دباؤ کی حس صرف اس حلقہ میں ہوتی ہے جہاں کہ ڈوبی اور غیر ڈوبی ہوئی جلد ملتی ہے۔

جلد کی مقام معلوم اگر انہیں بند ہوں اور کوئی شخص ہاری جلد کو کہیں سے کرنے کی قوت چھو دے تو ہم تقریباً صحیح طور پر مقام متہیجہ کو بتا سکتے ہیں، احساسات لیس اگرچہ عام نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہوتے ہیں، لیکن ان میں شدت کے علاوہ بھی ایک طرح کا فرق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم ان میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ ان میں کبھی کوئی ایسی قسمت حسی کیفیت ضرور موجود ہوتی ہے جو شعور میں ہمیں طور پر تو نمایاں نہیں ہوتی جیسے کہ بالائی جزو ہوتے ہیں جن سے کیفیت نوا کا تعین ہوتا ہے۔ مقام متہیجہ کا جس قوت کے ذریعہ سے ہم کو علم ہوتا ہے وہ جلد کے مختلف رقبوں میں بہت ہی مختلف ہوتی ہے۔ اس قوت کا اندازہ اس کم از کم فاصلہ سے کیا جاتا ہے جو دو لاس اشیا کے مابین ان کے دمحسوس ہونے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ مندرجہ فہرست میں کچھ ایسے فرق دکھائے گئے ہیں جن کا مشاہدہ ہوا ہے۔

۱۱۱ ملی میٹر (۰.۴)

زبان کی نوک

۲۵۲ (۰.۸)

انگلی کے آخری پورے کی سیدھی طرف

۴۱۴ (۰.۱۶)

ہونٹوں کا سرخ حصہ

۶۵۶ (۰.۲۴)

ناک کا سرا

۱۱۵۰ (۰.۴۴)

انگلی کے درمیانی پورے کی پشت

۲۲۵۰ (۰.۸۸)

ایڑی

۳۰۶۸ (۰.۲۳)

ہاتھ کی پشت

۳۹۰۶ (۰.۵۸)

بازو

۴۴۵۰ (۰.۶۵)

عظم القص

۵۲۰۸ (۰.۱۱)

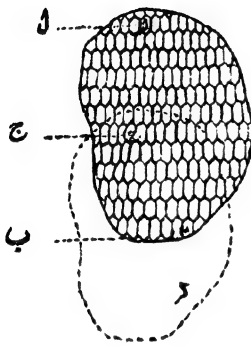
گردن

۶۶۵۰ (۰.۶۴)

کمر کے وسط میں

مقام متہیجہ معلوم کرنے کی قوت خود عضو کی نسبت اس کے طویل محور کے اندر زیادہ ہوتی ہے۔ اور شدید دباؤ کی نسبت خفیف سی میز مس کی حالت میں

اس کا بہتر طریقہ برادر اک ہوتا ہے۔ نیز یہ قوت لشت سے بہت جلد ترقی کر جاتی ہے۔ جسم کے زیادہ متحرک رہنے والے اعضاء کی جلد میں زیادہ ہوتی ہے جو اعضاء جس قدر زیادہ متحرک رہتے ہیں اسی قدر ان کی جلد اس بارے میں زیادہ حساس ہوتی ہے۔



شکل نمبر ۲۵

یہ خیال ہو سکتا ہے مقام متہیج معلوم کرنے کی یہ قوت براہ راست اعصاب کی تقسیم پر مبنی ہو یعنی ہر لمبی عصب کا ایک طرف تو دماغ کے خاص مرکز سے تعلق ہو (جس کا ہیجان ایسی حس پیدا کر دیتا ہو جس میں کہ خاص قسم کی مقامی علامت موجود ہو) اور دوسرے سرے پر جلد کے کسی حصہ میں تقسیم ہو۔ اب یہ حصہ جس قدر وسیع ہوگا۔ اس قدر ایسے دو نقطے ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوں گے جن کے ایک ساتھ مس کرنے سے صرف ایک

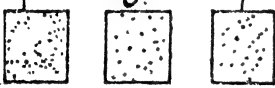
ہی حس ہوگی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حوالی کے لمبی رقبوں (جن میں سے ہر ایک عصبی ریشے کی تشریحی تقسیم سے تعین ہوتا ہے) علیحدہ علیحدہ اور غیر متغیر حدود ہوں گی۔ لیکن اعتبار سے لمبی رقبوں میں اس قسم کی حدود ثابت نہیں ہوتے۔ فرض کر دو کہ شکل نمبر ۲۵ میں چھوٹے رقبے رقبہ حوالی کی عصبی تقسیم کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق اگر رقبہ د میں دو نقطوں کو مس کیا جائے تو ہم کو ایک حس ہوتی چاہئے لیکن اگر پرکار کی سوئیوں کے بائیں درہی فاصلہ ہوا اور یہ اس طرح سے مس کرے کہ ایک سوئی تو دسے مس کرے اور دوسری سوئی اس کے ملحقہ رقبہ سے مس کرے تو ایسی صورت میں دو عصبی ریشے متہیج ہوں گے جس سے ہم کو دو حسیں ہونی چاہئیں لیکن فی الواقع ہم کو دو حسیں نہیں ہوتیں۔ ایک جلدی حلقہ میں دو میز حسوں کے ہونے کے لئے

دونوں سوئیوں کے مابین کم از کم فاصلہ ایک ہی ہوگا اس حلقہ کے اندر ان کو کتنا ہی رد و بدل کر کے کیوں نہ رکھیں اس فاصلہ میں کسی طرح سے کمی نہیں ہوتی۔

ممکن ہے کہ عصبی رقبے لمبی رقبوں کی نسبت بہت ہی چھوٹے ہوں اور دو مینز حصول کے پیدا ہونے کے لئے ایک متہیج عصبی رقبہ اور دوسرے متہیج عصبی رقبہ کے مابین چند عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہو۔ فرض کرو کہ ایک متہیج عصبی رقبہ اور دوسرے متہیج عصبی رقبہ کے مابین بارہ غیر متہیج عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہے تو شکل نمبر ۲ میں ۱ ب ایک لمبی رقبہ کی حدود ہوں گی۔ اب اس حلقہ میں سوئیوں کو کتنا ہی گھماؤ بھراؤ جب تک گیارہ یا اس سے کم غیر متہیج رقبہ درمیان میں رہیں گے اس وقت تک ایک ہی لمبی حس ہوگی۔ اس طرح سے ہم اس واقعہ کی توجیہ کر سکتے ہیں کہ لمبی رقبہ جلد میں مقدرہ حدود نہیں رکھتے، اگرچہ کسی حصہ میں عصبی تقسیم سل بھی کیوں نہ ہو۔ اسی سے ہم ان کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب چاقو کی لیشٹ کو جلد پر رکھتے ہیں تو ایک نقطہ تک حس کیوں ہوتی ہے حالانکہ یہ بہت سے عصبی رقبوں سے مس کرتی ہے اگر ہم ان رقبوں میں سے ہر رقبہ کے تنبیجات کا علم نہ اختیار کر سکتے تو ہم کو ایسی حس ہوتی کہ گویا نقطوں کا ایک سلسلہ ہماری جلد کو مس کر رہا ہے۔ لیکن چونکہ درمیان میں غیر متہیج عصبی رقبے نہیں ہوتے اس لئے ہمیں ملکر ایک ہو جاتی ہیں۔

حرارت و برودت ان حصول کی مدد سے ہم کو خارجی اشیاء کی حرارت و برودت کی حس اور اس کا امتیاز ہوتا ہے۔ یہ حس جسم کی تمام جلد منہ کی غاطی جھلی کے اختتامی آلات حلق بلعوم صغیرہ اور ناک کے نتھنوں کے اندر ہوتی ہے اگر عصب کو براہ راست گرمی یا ٹھنڈک پہنچائی جائے تو ممکن ہے اس سے یہ متہیج ہو جائے اور تکلیف کا احساس ہو لیکن حقیقی حرارت یا برودت کی حس نہیں ہوتی۔ اس لئے ہم حرارت یا برودت کے اختتامی آلات بھی فرض کرتے ہیں۔ ان کی از روئے تشریح ہنوز تحقیق

نہیں ہوتی ہے۔ لیکن از روئے عضویات حرارت و بردوت کے محسوس کرنے کے لئے خاص نقاط و مقامات کی تحقیق اس زمانہ کا ایک دلچسپ انکشاف اگر ہتھیلی یا رخسار پرنسپل سے ایک خط کھینچا جائے تو بعض نقطوں پر اچانک ٹھنڈک سی محسوس ہوگی۔ یہ ٹھنڈک کے نقطے ہوتے ہیں حرارت کے نقطوں کا پتہ جانا اس قدر سہل نہیں ہے۔ گولڈ شیدر بلکس اور ڈائینڈسن نے جلد کی نہایت ہی دقیق گفتیش کی ہے ان کی تحقیق ہے کہ حرارت اور بردوت محسوس کرنے کے نقطے جلد میں بہت کثرت سے اور ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ان نقطوں کے



ماہین اگر کسی گرم یا ٹھنڈی چیز سے جلد کو چھوا جائے تو حرارت و بردوت کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ میکانی یا برقی مہج سے بھی ان نقاط میں حرارت و بردوت کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔

شکل نمبر ۲۶۔ ٹھنڈے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے
حم حرارت کے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے۔ درمیانی
بالوں کی کل جلد ایک محرابوں کو ظاہر کرتی ہے۔

احساس حرارت ایک آرام دہ کمرہ میں ہم کو اپنے جسم کے کسی حصہ سے بھی و بردوت حالت حرارت یا بردوت کا احساس نہیں ہوتا، حالانکہ اس کے جلد کی مناسبت مختلف حصے حرارت و بردوت کے اعتبار سے مختلف سے ہوتا ہے

حالتوں میں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ انگلیاں اور ناک دھڑکی نسبت ٹھنڈی ہوتی ہیں کیوں کہ یہ کپڑوں میں ڈھکا ہوا ہوتا ہے۔ اور خود دھڑ داخل فم کی نسبت ٹھنڈا ہوتا ہے۔ کسی حصہ جسم کی جو حالت (از روئے مقیاس الحرات) حرارت اور بردوت کے اعتبار سے اس وقت ہوتی ہے جب اس کو گرمی و سردی کا احساس نہیں ہوتا اس وقت اس حصہ کی حس حرارت و بردوت صفر ہوتی ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک عضو کے مختلف حصوں کی حالت باعتبار حرارت و بردوت مختلف ہوتی ہے بلکہ ایک ہی حصہ کی حالت لحاظ بہ لحاظ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ جب کسی جلدی رقبہ کی حرارت حد صفر سے تجاوز کرتی ہے تو ہم کو

گرمی کا احساس ہوتا ہے اور اسی طرح اس کے عکس کو قیاس کر دہیں قدر حد صفر سے بعد زیادہ ہوتا ہے اور جس قدر سرعت کے ساتھ یہ تغیر واقع ہوتا ہے، اسی قدر جس بین و نمایاں ہوتی ہے۔ دھات میں حرارت بہت سرعت سے گذر جاتی ہے خواہ تو وہ دھات سے جلد کی طرف ہو یا جلد سے دھات کی طرف اس لئے اگر کم کسی دھات کی شے کو چھوئیں تو ہمیں حرارت و برودت کی نسبت نمایاں حس ہوگی، برخلاف کسی لکڑی کی شے کے چھونے کے گو اس کی حالت حرارت و برودت کے اعتبار سے اس دھات کی شے ہی کی سی کیوں نہ ہو، کیونکہ اس میں سے حرارت اس قدر سرعت کے ساتھ نہیں گذرتی۔ کسی عضو کی حرارت و برودت میں دوران خون کی بنا پر بھی تغیرات پیدا ہو جاتے ہیں اگر جلد میں زیادہ خون دور کرتا ہے تو عضو گرم ہو جاتا ہے اگر کم خون دور کرتا ہے تو عضو ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ان گیسوں اور رطوبت و یا بس چیزوں میں حرارت و برودت کے تغیرات پیدا ہو جانے سے بھی جو عضو ان سے ماس رہتا ہے اس کی حرارت میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ تغیر حرارت کا سبب داخلی ہے یا خارجی۔ ایک شخص ہو ا میں چل قدمی کرنے کے بعد جب کمرے میں آتا ہے تو اس کو اس میں گرمی معلوم ہوتی ہے حالانکہ یہ فی الحقیقت گرم نہیں ہوتا۔ درزش اس کے دوران خون کو تیز کر دیتی ہے جس سے اس کی جلد گرم ہو جاتی ہے، لیکن باہر کی کھلی ہوا فاضل حرارت کو بہت جلد سلب کر لیتی ہے۔ مگر جب وہ کمرے میں داخل ہوتا ہے تو یہاں کی بند ہوا حرارت کو نسبت بہت کم سلب کرتی ہے جس سے جلد گرم ہو جاتی ہے اور خیال یہ ہوتا ہے کہ کمرے میں بہت گرمی ہے۔ اسی لئے وہ اکثر کھڑکیاں کھولتا ہے اور جھروکوں میں بیٹھتا جس میں اس کے بیمار پڑ جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے حالانکہ اگر وہ صرف دس پانچ منٹ ساکت و صامت ہو کر بیٹھ جائے، جس سے دوران خون معمول کے مطابق ہو جائے گا، تو اس سے بھی غرض بغیر کسی خطرے میں پڑے حاصل ہو جائے۔ حرارت و برودت کی جس ۴۰° (۱۰۰° ف) کے چند درجوں کے

قرب و جوار میں زیادہ تیز ہو جاتی ہے۔ ان درجوں میں ۹۰ کی کمی بیشی کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے۔ حرارت معلوم کرنے کے لئے جلد بہت ہی ناقابل وثوق ذریعہ ہے، کیونکہ اس کی حد صفر میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں، لمبی حوصل کی طرح ہم حرارت و برودت کی حوصل کا مقام بھی معلوم کر سکتے ہیں، لیکن اس قدر صحت کے ساتھ نہیں۔

حس عضلی | عضلہ اور وتر کی حس میں پوری طرح سے تمیز نہیں ہوتی عضلاتی حس اوتار میں سب سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے عضلاتی نقرس میں کل عضلہ دردناک و متالم ہو جاتا ہے۔ اور سخت قسم کے انقباض سے جیسا برقی اثر یا شہج سے ہو جاتا ہے کل عضلہ متاثر ہوتا ہے میخس کے نزدیک یہ بات اعتبار اور تشریحاً یا یہ ثبوت کو پہنچ گئی ہو کہ میٹاک کے عضلہ میں حرکی ریشوں کے علاوہ خاص قسم کے عصبی ریشے ہوتے ہیں جن سے اس کو عضلی حس ہوتی ہے۔ اول الذکر اختتامی پلیٹوں میں ختم ہوتے ہیں اور آخر الذکر اپنے ختم پر ایک طرح کے جال کی سی صورت پیدا کرتے ہیں۔

عضلی حس کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ ہم کو وزن اور دباؤ کے ادراک ہی میں مدد نہیں دیتی بلکہ مکانی علائق اور اشیاء کے عام فہم میں بھی بہت کام کرتی ہے۔ تقشیش مکانی میں ہماری آنکھیں اور ہاتھ مکان پر سے گزرتے ہیں۔ اور عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ ہم کو اگر ہاتھوں یا آنکھوں کے اس درمیانی فاصلہ طے کرنے والی حرکت کا علم نہ ہو تو ہم دو نقطوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھ سکتے مجھے بھی اس امر سے انکار نہیں ہے کہ تجربات حرکت اور اکات مکانی کے قائم کرنے میں بہت حصہ لیتے ہیں۔ لیکن ہنوز اس سوال کا تصفیہ نہیں ہوا کہ ان تجربات میں ہمارے عضلات کیوں کر مدد دیتے ہیں آیا خود اپنی حوصل سے یا ہماری جلد غبکیہ اور مفصلی سطحات پر حرکت کی حس پیدا کر کے۔ میری رائے میں دوسرا نظریہ زیادہ قرین صحت ہے اور غالباً چھٹا باب پڑھ کر متعلم کی یہی رائے ہو جائے گی۔

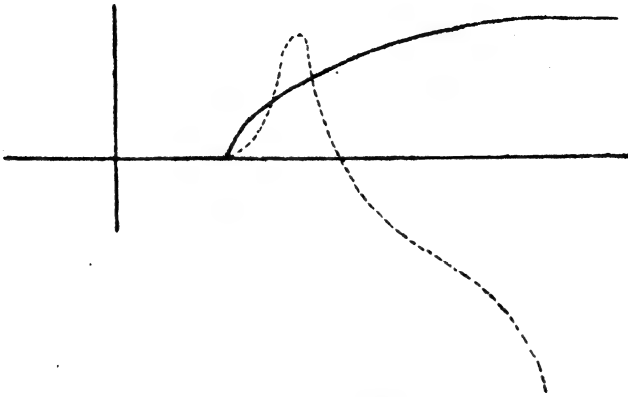
حسیت وزن | جب ہم کسی شے کے وزن کا صحیح طور پر اندازہ کرنا چاہتے ہیں

تو اگر ممکن ہو تا ہے تو ہم اس شے کو اٹھاتے ہیں اور اس طرح عضلی حصوں کے ساتھ مفصلی اور لمبی جیسے جمع کر لیتے ہیں۔ اس طرح سے نسبت بہت بہتر اندازہ ہو سکتا ہے۔

دیبر صاحب کی تحقیق ہے کہ گوا تھ بد اضافہ وزن کے محسوس کرانے کے لئے موجودہ وزن پر اس کے پے کے اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے لیکن وہی ہاتھ اگر فاعلانہ طور پر وزن کا اندازہ کرے تو اصل پر پے کے اضافہ تک کو محسوس کر سکتا ہے۔ مرکب صاحب نے حال ہی میں نہایت غور و خوض کے ساتھ اختبارات کئے ہیں۔ ایک شہتیر کو دوسرے شہتیر پر اس طرح آڑا رکھا کہ اس کے دونوں سروں کا وزن برابر ہو گیا اور وہ شہتیر کیا اب اس کے ایک سرے کو ذرا سا کھسکا یا جس سرے سے وزن کم ہوا اس کو انگلی سے دبا کر دکا۔ تجربہ ۲ گرام سے لیکر ۸۰۲ گرام تک کیا گیا ہے۔ اگر ۱۰۰ گرام سے ۲۰۰۰ گرام تک اصل وزن پر پے کا اضافہ محسوس ہوا لیکن یہ اس وقت جب کہ انگلی کو غیر متحرک رکھا گیا۔ جب انگلی کو حرکت دی گئی تو پے تک کا اضافہ محسوس ہوا لیکن ۱۰۰ گرام سے کم اور ۲۰۰۰ گرام سے زیادہ میں قوت امتیاز کم ہو گئی۔

الم عضویات الم تا حال ایک ممتہ ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ الم کے در آئینہ اعصاب اور ان کے اختتامی آلات اور مرکز علیحدہ ہوتے ہیں اور ان اعصاب کے متوجہات سے یہ مرکز متاثر ہوتے ہیں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مرکز میں دوسرے حسی مرکزوں سے متوجہات آتا ہے اور جب ان کا بیجان ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ان سے مرکز الم کی طرف متوجہ جاتا ہے اور الم کا باعث ہوتا ہے۔ یا یہ کہہ سکتے ہیں کہ داخلی بیجان جب ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ایک ایسا احساس پیدا ہوتا ہے جس سے تمام مرکز متاثر ہوتے ہیں۔ بہر حال یہ امر یقینی ہے کہ ہر قسم کے حس جو معمولی حالت میں ناگوار نہیں بلکہ خوشگوار ہوتے ہیں اس وقت ناگوار ہو جاتے ہیں جب ان کی شدت ایک مقرر حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ جس حساب سے خوشگوار می دناگوار می شدت حس کے تغیر سے تغیر پیدا ہوتا ہے اس کا شکل نمبر ۲ سے کچھ

اندازہ ہو جائے گا انتصابی خط حس اور تاثیر دونوں کے باب کو ظاہر کرتا ہے۔



شکل نمبر ۲

اس خط سے نیچے ناگواری کا احساس ہوتا ہے۔ خط معنی قانون ویر کا ہے جس کو ہم شکل نمبر ۲ صفحہ ۸۱ میں دکھا آئے ہیں۔ کم از کم حس کی صورت میں تاثیر مطلق نہیں ہوتا جیسا کہ خط نقاط سے ظاہر ہوتا ہے ابتدا یہ شدت حس کی نسبت آہستہ بڑھتا ہے لیکن اگے چلکر اس کی رفتار شدت حس کی نسبت زیادہ ہو جاتی ہے اور قبل اس کے کہ حس انتہا کو پہنچے یہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ خوشگوا ری کی انتہا ہو جانے کے بعد خط نقاط فوراً نیچے کو ڈوبنے لگتا اور بہت ہی جلد انتصابی خط کو قطع کر جاتا ہے جس کے نیچے ناگواری یا الناک حالتوں کا حلقہ ہے۔ اس بات سے سب واقف ہیں کہ حد سے زیادہ شدت کی حالت میں تمام حس موزون ہوتے ہیں روشنی، آواز، بو، حتیٰ کہ شیرینی کا ذائقہ سردی گرمی اور گل جلدی حس صرف ایک حد تک لذت بخش اور سرور آفریں ہوتے ہیں۔ کیفیت حس اس مسئلہ کو اور بھی پیچیدہ کر دیتی ہے کیونکہ بعض حسوں میں (مثلاً تلخی، ترشی، ٹھکیں اور بعض خوشبوئیں) خط نقاط انتصابی خط کے بہت ہی قریب سے مڑ جاتا ہے۔ جلد میں انہی کیفیت بہت ہی جلد اتنی شدید ہو جاتی ہے کہ وہ مہج کی خاص کیفیت پر بہت جلد غالب آ جاتی ہے۔ گرمی سردی اور

دباؤ اگر بہت شدید ہوں تو ہم کو ان کا امتیاز نہیں ہوتا صرف تکلیف کا احساس ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی کہ الم کے نقطے علیحدہ ہوتے ہیں ایک حد تک جدید اختبارات سے تائید ہوتی ہے کیونکہ ٹیکس اور گولڈ شیلڈ رد دونوں کی تحقیق یہ ہے کہ گرمی اور سردی کے مخصوص نقاط کی طرح سے الم کے بھی جلد میں خاص نقطے ہوتے ہیں۔ ان کے ساتھ ایسے بھی نقطے ہوتے ہیں جن سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا الم کے اختتامی آلات کا وجود تو ثابت ہی ہو چکا ہے لیکن بعض واقعات سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ لمسی اور المی تنوعات کے دماغ تک جانے کے لئے اعصاب بھی علیحدہ ہیں جس الم کے باطل ہو جانے کی حالت میں لمس کا تو احساس ہوتا ہے لیکن ایسی شدید جنگی سوزش یا برقی شعلہ کا جس سے کہ جسم کو کوئی نقصان نہیں پہونچتا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ایسا ہی نخاع کی بیماری یا ہینائٹرم کے آخر یا ایک حد تک ایتھر اور کلور فارم کی بیہوشی سے ہو جاتا ہے۔ شف صاحب نے خرگوش کے اندر ایسی ہی کیفیت نخاع کے خاکستری مادہ کو علیحدہ کر کے سفید نخاعی عموں کو باقی رکھ کر پیدا کر دی تھی۔ لیکن اگر خاکستری مادہ کو باقی رکھا گیا اور نسائی سفید مادہ کو جدا کیا گیا تو رد کی حسیت اور بھی زیادہ ہو گئی۔ اور ممکن ہے لمس امی کا احساس بالکل جاتا رہا ہو۔ ان اختبارات سے یہ بات خاصی یقین کی حد تک پہونچ جاتی ہے کہ درآئندہ تحریکات نخاع میں پہونچ کر اس کے خاکستری مادہ میں داخل ہوتی ہیں تو یہ شعوری مرکزوں تک مختلف راستوں سے پہونچتی ہیں لمس تحریکات خاکستری مادہ سے سفید ریشوں تک جلد پہونچ جاتی ہیں۔ المی تحریکات خاکستری مادہ میں چکر لگاتی رہتی ہیں۔ یہ بات ہنوز غیر متعین ہے کہ المی اور لمسی دونوں نخاع کے ایک ہی ریشوں میں آتی ہیں یا ان کے ریشے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ خاکستری جال سے عصبی تحریکات گذر تو جاتی ہیں لیکن آسانی سے نہیں گذرتی بلکہ رکنے پر مائل ہوتی ہیں۔ درآئندہ عصب سے خفیف سی لمسی تحریک بھی جو اس تک پہونچتی ہے لیکن ہے کہ وہ اس میں تھوڑی دیر تک ہی پھیل کر ہی سفید عموں کے کسی عہدہ موصل ریشے میں داخل ہو جائے اور وہاں سے دماغ کی طرف چلی جائے۔ برخلاف اس کے شدید المی حس بھی

نخاع کے خاکستری حصے میں چکر لگاتی رہتی ہے اور نکلتی بھی ہے تو بعض اوقات اس طرح کہ بہت سے ریشوں میں داخل ہو جاتی ہے جو دماغ تک سفید عمود کے ذریعہ سے جلتے ہوں اور بدیں و جداس سے مبہم اور غیر متعین جس ہوتی ہو۔ یہ ایک مشہور و معروف واقعہ ہے کہ آلام کا مقام صبح طور پر معلوم نہیں ہوتا اور جس قدر کہ یہ شدید ہوتے ہیں اسی قدر ان میں یہ نفص زیادہ ہوتا ہے جس کی متذکرہ بالا طریق پر توجیہ ہوتی ہے۔

الم کی بنا پر مدافعت کی بھی حرکات غیر منظم ہوتی ہیں۔ جس قدر شدید تکلیف ہوتی ہے اسی قدر شدت سے آدمی چونکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ادنیٰ حیوانات میں الم و تکلیف ہی صرف جھج ہو سکتی ہے۔ اور ہسم میں یہ خصوصیت اس حد تک محفوظ رہی ہے کہ اب بھی الم اگرچہ بہت زیادہ مہینز روات عمل کا نہیں، مگر سب سے پر جوش روات عمل کا ضرور باعث ہوتا ہے۔ ذائقہ، بو بھوک، پیاس، متلی، وغیرہ کے بیان کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ کیونکہ ان میں نفسیاتی و جسمانی کی کوئی بات نہیں ہوتی۔

باب ۶

دستور نفسیات

احساسات حرکت

میں ان سے علیحدہ باب میں اس لئے بحث کرتا ہوں تاکہ ان کی اہمیت قرار واقعی طور پر متعلم کے ذہن نشین ہو جائے۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ان اشیاء کے جس جوہاری سطح جس پر حرکت کرتی ہیں

(۲) وہ جس جوہارے کل جسم کی نقل و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں

(۱) جس حرکت سطحی رہا علمائے غرضیات یہ کہتے ہیں کہ یہ جس ہم کو اس وقت

تک نہیں ہو سکتے جب تک کہ نقطہ آغاز و نقطہ اختتام کا علیحدہ علیحدہ وقوف

اور جسم متحرک کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک پہنچنے میں ایک ہی زمینی

وقفہ کا ادراک نہ ہو۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس طرح سے ہم کو بہت ہی مست و بظنی

حرکات کا علم ہوتا ہے جس گھڑی کی سوئی کو پہلے بارہ پر دیکھتا ہوں اور پھر

چھ پر اور یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ بارہ اور چھ کے درمیان جو فاصلہ ہے اس پر سے

گذری ہے۔ سورج کو صبح کو مشرق میں دیکھتا ہوں اور شام کو مغرب میں اور

اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ میرے سر پر سے گذر کر مغرب میں پہنچا ہے

لیکن ہم صرف اسی شے کے متعلق اس قسم کے استنباط کر سکتے ہیں جس کے

متعلق ہم کو پہلے سے کچھ نہ کچھ علم ہوتا ہے۔ اور یہ بات اختیاری طور پر

یقینی ہے کہ ہم کو احساس حرکت بلا واسطہ اور سادہ جس کے طور ہی پر

ہو سکتا ہے۔ گھڑی کی سائنڈ کی سوئی کی حرکت کو براہ راست دیکھنے اور اس امر کے محسوس کرنے کہ اس نے اپنی جگہ بدل دی ہے حالانکہ ہماری نظر ڈائل کے کسی اور نقطہ کی طرف جمی ہوئیں جو فرق ہے اس کو عرصہ ہوگا کہ زرمیک نے بتایا تھا۔ پہلی صورت میں ہم کو خاص قسم کی حس ہوتی ہے جو دوسری حالت میں نہیں ہوتی۔ اگر متعلم اپنی جلد کا کوئی ایسا حصہ لے جہاں کہ اگر نقاط پر کار کے مابین ایک انچ کا فاصلہ رکھ کر چھوئیں تو ایک ہی ارتسام محسوس ہوا اور پھر اگر اس مقام پر نیل سے بلے انچ کے لمبے خطوط کھینچیں تو اہل کو نقطہ کی حرکت کا وقوف تو اچھی طرح سے ہوگا لیکن جہت حرکت کی حس مبہم ہوگی۔ اس مقام پر حرکت کا ادراک اس علم کی بناء پر نہیں ہوتا جو موضوع کو نقطہ آغاز حرکت و اختتام حرکت کے متعلق پہلے سے ہوتا ہے اور جن کو وہ جانتا ہے کہ یہ باعتبار مکان ایک دوسرے سے ملحقہ ہیں۔ یہی حال شکبیہ کا ہے اگر کوئی شخص کسی شخص کے سامنے اپنی انگلیاں اس طرح سے لائے کہ ان کا عکس حوالی شکبیہ پر پڑے تو وہ ان کو گن کر نہیں بتا سکتا۔ یعنی شکبیہ کے جن پانچ حصوں پر ان کا عکس پڑتا ہے ان کو ذہن صاف طور پر پانچ ملحقہ ملحقہ حصے نہیں سمجھتا۔ مگر اس کے باوجود انگلیوں کی خفیف ترین حرکت نہایت واضح طور پر حرکت ہی معلوم ہوتی ہے اس کے علاوہ کچھ اور معلوم نہیں ہوتی۔ پس اس قدر یقینی ہے کہ چونکہ ہمارا حاسہ حرکت حاسہ وضع و مقام کی نسبت زیادہ زکی ہے اس لئے یہ یعنی حاسہ حرکت، اس کا (یعنی حاسہ وضع و مقام کا) نتیجہ نہیں ہو سکتا۔

دیرارٹ بعض قطعی فریب ہائے حواس کی طرف توجہ مبذول کرا رہا ہے جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں۔ اگر کوئی اور شخص آہستہ سے ہمارے پیچھے یا انہی پر خط کھینچے حالانکہ یہ ساکن ہو تو ہم کو کچھ ایسا محسوس ہوگا کہ گو زیادہ شخص فقط آغاز سے مخالف سمت میں حرکت کر رہا ہے۔ برخلاف اس کے اگر ہم اپنی انگلی کو کسی مقرر نقطہ پر حرکت دیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ وہ نقطہ بھی حرکت کر رہا ہے اگر متعلم اپنی انگلی کو پیشانی پر رکھے اور اس کے بعد سر کو اس طرح سے حرکت دے کہ پیشانی کی جلد انگلی کے سرے کے نیچے سے گزرے تو اس کو

لازمی طور پر ایسا محسوس ہوگا کہ انگلی مخالف سمت میں حرکت کر رہی ہے۔
 اسی طرح سے انگلیوں کو ایک دوسرے سے علحدہ کرتے وقت جب کہ بعض
 انگلیاں حرکت کرتی ہیں اور بعض ساکن رہتی ہیں تو جو انگلیاں ساکن رہتی
 ہیں ان کو ایسا محسوس ہوگا کہ گویا یہ باقی انگلیوں سے قائلانہ طور پر جدا
 ہو رہی ہیں۔ دیرارٹ کے نزدیک یہ مغالطہ ادراک کی ایک قدیم قسم کے
 آثار ہیں۔ یعنی اس وقت کے جب حرکت محسوس تو ہوتی تھی لیکن بجائے
 شعور کے ایک جزو سے منسوب کرنے کے یہ کل شعور سے منسوب کی جاتی تھی۔
 جب ہمارا ادراک پوری طرح سے ترقی کر جاتا ہے تو ہم محض شے اور زمین
 کی اضافی حرکت سے تجاوز کر جاتے ہیں اور اپنے معرض کے کسی جزو سے
 کمال حرکت اور باقی سے کمال سکون منسوب کر سکتے ہیں۔ مثلاً دیکھتے وقت
 جب کل ساحت نظر حرکت کرتا ہوا نظر آتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم یا
 ہماری آنکھیں حرکت کر رہی ہیں۔ اور سامنے کی جو چیز ساحت نظر کے ساتھ
 متحرک نظر آتی ہے اس کو ہم ساکن سمجھتے ہیں۔ لیکن ابتداءً امتیاز پوری طرح
 سے نہیں ہوتا۔ حرکت کی حس ہمارے تمام ساحت نظر پر پھیل کر اس کو متاثر
 کر دیتی ہے۔ شے اور تشکیک و دونوں کی اضافی حرکت سے شے متحرک معلوم ہوتی
 ہے اور اپنی حرکت کا بھی احساس ہوتا ہے۔ اب بھی جب کبھی ہمارا تمام ساحت
 نظر فی الواقع حرکت کرتا ہے تو سر جکڑانے لگتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم
 بھی حرکت کر رہے ہیں۔ اور اب بھی اگر ہم اپنے سر اور آنکھوں کو اچانک
 جھٹکا دیں یا گردن کو تیزی کے ساتھ ادھر ادھر پھرائیں تو ہم کو ایسا معلوم ہونے
 لگتا ہے کہ گویا کل ساحت نظر متحرک ہے۔ ڈھیلوں کو پیچھے ہٹانے سے بھی یہی
 مغالطہ ہوتا ہے۔ ان تمام حالتوں میں ہمیں اصل حقیقت کا علم ہو تا ہے
 لیکن چونکہ ایسی حالتیں کم ہوتی ہیں اس لئے قدیم حس اپنی حالت پر باقی
 رہتے ہیں۔ اسی طرح کا مغالطہ اس وقت ہوتا ہے جب چاندیر سے بادل
 گزرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ چاند ساکن ہے لیکن ہم اس کو بادلوں
 سے زیادہ تیزی سے چلتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم اپنی آنکھوں کو

آہستہ سے بھی حرکت دیتے ہیں اس وقت یہی قدیم حس فاعلانہ تعقل کے تحت موجود ہوتی ہے اگر ہم تجربہ کا بغور مطالعہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شے کی طرف ہم دیکھتے وہ اس طرح سے متحرک معلوم ہوتی ہے کہ گویا اب ہماری آنکھوں سے اکرل جائے گی۔

لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ مفید اضافہ جی ایچ اسٹینیٹر کا مضمون ہے جو حرکت کا حیوانیاتی نقطہ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں اور ہر قسم کے حیوانوں کی مثالیں دیکر ثابت کرتے ہیں کہ حرکت ہی ایسی شے ہے جس سے حیوانات نہایت آسانی کے ساتھ ایک دوسرے کی توجہ کو منعطف کرتے ہیں۔ مردہ ہمانے کی جبلت دراصل موت کی نقل نہیں ہوتی بلکہ خوف کی وجہ سے حیوان کو ایک طرح سے سا ہو جاتا ہے جو کیڑوں اور دیگر مخلوق کو دشمن کی نظر سے بچا لیتا ہے بنی نوع انسان میں اس کے مماثل حالت ہوتی ہے۔ بچے جب آنکھ بھولی کھلتے ہیں اور چھپے ہوئے بچے کے چور قریب آ جاتا ہے۔ تو وہ اس طرح سے ساکت و صامت ہو جاتا ہے کہ سانس تک نہیں لیتا۔ اس کے برعکس جب کوئی شخص ہم سے فاصلہ پر ہوتا ہے اور ہم اس کو اپنی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں تو بلا کسی ارادہ کے ہاتھوں کو حرکت دیتے ہیں اور پر نیچے کودتے ہیں وغیرہ جو جانور شکار پر تاک لگاتے ہیں اور جو شکاری جانوروں سے چھپتے ہیں ان دونوں کے طرز عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ عدم حرکت سے اظہار کم ہو جاتا ہے۔ جنگلوں میں اگر ہم ساکت و صامت رہیں تو گھبراہٹ اور پرندے فی الواقع ہم کو آکر چھوئیں۔ نقلی پرندوں اور ساکن مینڈکوں پر کھیاں آکر بیٹھتی ہیں۔ دوسری طرف دیکھو اگر جس شے پر ہم بیٹھے ہوں وہ اچانک حرکت کرنے لگے تو کس قدر پریشان ہو جائیں۔ اگر اچانک کوئی کیڑا ہماری جلد پر سے گزر جائے تو ہم کس قدر گھبرائیں۔ یا کوئی بی چب چاب ہمارے کمرے میں آکر بالکل ہمارے قریب غرائز شروع کر دے تو ہم کتنے چوونک پڑیں۔ ان واقعات اور گدگدی کے اضطراری اثرات سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کی حس کتنی پرہیزان ہوتی ہے لیکن اگر گیند کوڑھکتے ہوئے

دیکھ لیتا ہے تو پھر اس کا پیچھا کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو ارساات اس قدر خفیف ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کا توقف نہیں ہو سکتا اگر وہ حرکت کرنے لگیں تو ہم ان کو فوراً محسوس کر لیتے ہیں۔ جلد پر جب تک کبھی بیٹھی رہتی ہے تو ہم کو اس کا احساس نہیں ہوتا لیکن جو نہی یہ حرکت کرنے لگتی ہے فوراً ہی ہم اس کو محسوس کر لیتے ہیں مگر یہ کہ سایہ اس قدر خفیف ہو کہ ہم کو اس کا ادراک نہ ہو سکے۔ مثلاً اگر ہم دھوپ میں آنکھ بند کر کے اس کے سامنے آنکلی کو رکھیں تو ہم کو آنکلی کی موجودگی کا احساس نہیں ہوتا لیکن جو نہی ہم اس کو آگے پیچھے حرکت دیتے ہیں ہم فوراً اس کی حس ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا بصری ادراک کعبہ دار حیوانات میں شرائط نظر کا عادیہ کر دیتا ہے۔

ہمارے اندر حوالی شبکیہ کا اصل کام پاسبانوں کا سا ہوتا ہے۔ جب روشنی کی کرنیں ان پر پڑتی ہیں تو ان پر سے شور اٹھتا ہے کہ ادھر کون جا رہا ہے اور فوراً نقطہ صفر کو موقع پر طلب کر لیا جاتا ہے یہی کام جلد کے اکثر حصے آنکلی کے سروں کے لئے انجام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بیچ کے لئے شے کے اوپر سطح کا حرکت کرنا اور سطح کے اوپر شے کا حرکت کرنا مساوی ہے۔ اشیاء کی شکل و جسامت خواہ تو آنکھوں کے ذریعہ سے معلوم کی جائے یا جلد کے ذریعہ سے مگر اس وقت ان اعصاب کی حرکت مسلسل اور اضطرابی ہوتی ہے۔ اس قسم کی ہر حرکت شے کے خطوط و نقاط کو سطح پر سے گذارتی ہے اور ان کو ذہن پر مثبت کر کے توجہ کے سپرد کر دیتی ہے۔ اور اس فعلیت میں حرکات جو اس قدر زیادہ جلد سے لیتی ہیں اس کی بنا پر اکثر علمائے نفسیات یہ کہنے لگے ہیں کہ عضلات کبھی ادراک مکانی کے آلات نہیں۔ ان حضرات کے نزدیک خارجی امتداد کا سطحی حسیات سے نہیں بلکہ عضلی حس سے علم ہوتا ہے۔ لیکن یہ لوگ اس بات کا لحاظ نہیں کرتے کہ کسی شدت کے ساتھ عضلی حرکات سطحی حسیتوں کو متبیح کرتی ہیں اور ارساات کا وقت محسوس ہوتا ہے ان سطحات کی حرکت پر مبنی ہوتا ہے جن پر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔

مفاصلی سطحات آلات لمس ہیں اور جب یہ متورم ہو جاتی ہیں۔ تو ان سے بہت ہی تکلیف ہوتی ہے۔ دباؤ کے علاوہ اگر کوئی حصہ ان سے

ہوتی ہے تو وہ ایک دوسرے پر خود ان کی حرکت کی ہوتی ہے۔ اعضا کی وضع و حالت کا ادراک اس حرکت سے زیادہ اور کسی شے پر مبنی نہیں ہوتا۔ جن مریضوں کی ایک ٹانگ کی جلدی اور عضلی حصے باطل ہو جاتی ہیں وہ اکثر اوقات اپنی اچھی ٹانگ سے بے حس ٹانگ کی وضع کو بتا کر یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ان کی مفصلی حسیت بدستور ہے۔ برلن میں گولڈ شید نے اپنی انگلیوں بازوؤں ٹانگوں کو ان کے جوڑوں پر میکا کھی آلات کے ذریعہ سے انفعالی طور پر دکھایا، یہ آلات حرکت مرحسہ کی رفتار اور گردش کا زاویہ بھی درج کرتے جاتے تھے گردش کی کم سے کم مقدار جو محسوس ہوئی وہ انگلی کے سوا باقی تمام جوڑوں میں ایک درجہ سے بھی کم تھی۔ اس قسم کے تغیرات کا آنکھ سے ہرگز پتہ نہیں چل سکتا یہ بجلی کے اثر سے جلد کے محسوس کرنے کا ادراک پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ نہ حرکت میں لانے والی قوت کے جو مختلف دباؤ جلد پر رہے تھے ان کا اس پر کچھ اثر ہوا۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جلد کے محسوس کرنے سے جتنے دباؤ کے احساسات کم ہوئے اتنا ہی ادراک حرکت زیادہ واضح ہوا۔ لیکن جب خود عضلات کو مصنوعی طور پر بے حس کر دیا گیا اور اک حرکت دھندلا ہو گیا اور گردش کی مقدار کے بہت ہی زیادہ بڑھانے پر کہیں حرکت کا ادراک ہوتا تھا۔ گولڈ شید کے نزدیک ان تمام واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف عضلات کی سلطنت ہی ان احساسات کا سکن ہوتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہمیں اعضاء جسمانی کی حرکات کا براہ راست علم ہوتا ہے۔

(۲) وہ جس جو ہمارے کل ان کی دو محسوس ہیں (۱) گردش اور احساسات جسم کی نقل و حرکت سے نقل و انتقال۔ جس باب میں ہم نے سماعت پیدا ہوئے ہیں پر بحث کی ہے اس کے آخر میں کہہ چکے ہیں کہ اللہ کا بظاہر سماعت سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ آج یہ بات قطعی طور پر پائیدار ثابت ہو چکی ہے کہ نیم دائری نالیوں دراصل مچھے، حاسہ یعنی حاسہ گردش کے آلات ہیں۔ جب اندرونی طور پر یہ حاسہ متنبہ ہوتا ہے تو جس جس کا یہ باعث ہوتا ہے اس کو گھیر یا

سر کا چکر اٹا کہتے ہیں اور بہت ہی جلد اس سے متلی کا احساس ہونے لگتا ہے داخل گوش کی پیاریوں سے سخت گھیر پیدا ہوتی ہے۔ یرندے اور دودھ پلانے والے جانوران نالیوں کی خراش سے اس طرح گرتے پڑتے ہیں کہ اس کی بہترین توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ یہ گرنے کے جھوٹے حصول میں مبتلا ہیں۔ جس کی یہ اضطرابی عضلی حرکات سے تلافی کرنا چاہتے ہیں اور جو ان کو دوسری طرف گرد دیتی ہیں۔ کبوتر کی چھلی دار نالیوں کو برقی اثر سے متاثر کرنے سے بھی اس کے سر اور آنکھیں اسی قسم کی حرکتیں کرنے لگتے ہیں، جیسی کہ اس میں اصل گردش کے ارتسام سے پیدا ہو سکتی ہیں گو گنگے اور سب سے اشخاص کا (جن میں سے اکثر کے عصب سماعت اور البتہ کبھی اسی بیماری سے متاثر ہو جاتے ہیں جو ان کو سماعت سے معذور کرتی ہے) اکثر گردش سے سب نہیں چکراتا۔ پر حنجی اور راج نے یہ ثابت کیا ہے گردش کا آلہ کوئی بھی ہو لیکن بہر حال یہ سر کے اندر ضرور ہے۔ راج کے اختبارات علت دوران سے جسم کو خارج کر دیتے ہیں۔

نیم دائری نالیاں آلہ گردش ہونے کے لئے بہت دیا دہ وزوں ہیں۔ اس میں ہم کو صرف اتنا فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ جب لہر ان میں سے کسی سطح میں ملتی ہے تو انڈولف کا امانافی جمود عصب کے سرے پر دباؤ کو زیادہ کر دیتا ہے اور اس دباؤ سے ایک تنوج گھیر کے مرکزی عضو تک جاتا ہے۔ مرکزی عضو غالباً دماغ ہے اور اس تمام قصہ کی علت یہ معلوم ہوتی کہ انسان سیدھا رہے۔ اگر کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اپنے جسم کی طرف متوجہ ہو تو اس کو معلوم ہوگا کہ اس کا توازن ایک لمحہ کے لئے بھی صحیح نہیں رہ سکتا ہر طرف گرنے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن عضلی انقباضات کرنے سے پہلے توازن قائم کر دیتے ہیں۔ اگرچہ اوٹار رباطات مفصل اور پاؤں کے تلووں کے ارتسامات بھی ان عضلی انقباضات کا باعث ہوتے ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ سب سے قوی سبب وہ جس سے متوجہ ہوتی ہے جس کا باعث ابتدائی دوران سر ہوتا ہے۔

کیونکہ یہ بات اعتباراً ثابت ہو چکی ہے کہ جس مذکورہ بالا حصوں سے پہلے پیدا ہو جاتی ہے۔ جب دماغ کی حالت درست نہیں ہوتی اور اضطرابی رد عمل صریح طور پر ہونے سے قاصر رہتا ہے تو توازن بگڑ جاتا ہے۔ دماغ کی سوزش سے دوران سرکیمبر اور مثلی کی شکایت ہو جاتی ہے۔ سر میں برقی رو کے گذارنے سے دوران سر کی مختلف شکلیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس سے گان ہوتا ہے کہ دماغی مرکز کا براہ راست مہج ان احساسات کا ذمہ دار ہے۔ ان جسمانی اضطرابی حرکات کے علاوہ حاسہ گردش مخالف جہت میں دھیلوں کو بھی حرکت دینے کا باعث ہوتا ہے بصری گھیر کے بعض داخلی مظاہر اسی پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ مستقل گردش کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ اختتامی آلات کو صرف اس کار کنا پڑھنا گھٹنا وغیرہ متاثر کرتا ہے۔ یہ حس بخوشی دیر باقی رہتی ہے۔ بہت تیز چکر کھانے کے بعد تقریباً ایک منٹ کے لئے مخالف سمت میں گھومنے کا احساس ہوتا ہے جو بتدریج فنا ہو جاتا ہے۔ نقل و انتقال کی حس کے سبب کے متعلق زیادہ اختلافات ہیں۔ اس حس کا باعث نیم دائری نالیوں خیال کی جاتی ہیں۔ جب یہ اپنے متوجہ جات کو دماغ کی طرف بھیجتی ہیں تو اس وقت یہ حس ہوتی ہے۔ جدید مختبر سر ڈی لیج کا خیال ہے کہ نقل و انتقال کی حس کا باعث سر میں نہیں ہو سکتا وہ کل جسم کو اس کا باعث قرار دیتے ہیں۔ جسم کے مختلف حصے زاد عیہ و موی احشائے وغیرہ ایک دوسرے پر حرکت کرتے ہیں ان کے دباؤ اور رگڑ سے حرکت نقل شروع ہوتی ہے سر ڈی لیج نے نتیجہ کو جو اس حس سے بے تعلقی کر دیا ہے اس کا ہنود کوئی منطقی شکوت ہم نہیں پہنچا اس لئے اس بحث کو ہم ان کے نظریے کے بیان کر دینے ہی پر ختم کرتے ہیں۔

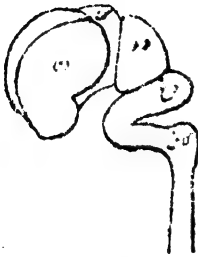
باب

دماغ کی ساخت

جینیاتی خاکہ | تشریح میں دماغ کی بحث شکل حاری کی طرح سے ہے۔ جب تک کہ اس کا عام تصور نہ ہو جائے اس وقت تک یہ بھول بھلیاں سمجھ میں نہیں آتیں لیکن ذرا سا نشان مل جانے کے بعد اس کا سمجھنا چنداں دشوار نہیں ہوتا۔ یہ نشان تقابلی تشریح اور خصوصاً جینیات سے ملتا ہے۔ ریڑھ کی ہڈی والے تمام اعلیٰ حیوانات پر ایک زمانہ ایسا گذرتا ہے۔ جس میں دماغی نظامی محور محض ایک کھوکھلی نالی کی طرح سے ہوتا ہے جس میں ایک طرح کی رطوبت ہوتی ہے۔ اس نالی کا ایک سراٹرا ہوتا ہے جس میں تین دماغی حلیے ہوتے ہیں جن کو آڈی سلوٹس جدا کرتی ہیں۔ ان حلیوں کی دیواریں اکثر مقامات پر دوپہز ہوتی ہیں لیکن بعض مقامات پر محض باریک رگوں کی ایک جھلی رہ جاتی ہے۔ بعض مقامات پر ایسے کوٹے نکلے ہوتے ہیں جن سے مزید تقسیم کا پتہ چلتا ہے۔ درمیانی حلیہ یا وسط دماغ (جو اشکال میں و د سے ظاہر کیا گیا ہے) پر تغیر کا بہت کم اثر ہوتا ہے۔ اس کی بالائی دیواریں بڑھ کر مخصوص بصری یا اجسام رباعیہ بن جاتی ہیں۔ اس کی زیریں دیواریں دماغ کے نام نہاد قدیمے بن جاتے ہیں اور اس کا جوف قنطرۂ خالی ہو کر رہ جاتا ہے شکل نمبر ۱ میں جو ان آدمی کے وسط دماغ کی تقطیع

کی گئی ہے

سامنے اور پیچھے کے حلیوں میں بہت تغیر ہوتا ہے۔ عقبی حلیہ کی دیواروں



شکل نمبر ۲۸



شکل نمبر ۲۹



شکل نمبر ۳۰

کا اگلا حصہ دماغ سے لے کر (جو تمام شکلوں میں د رخ سے ظاہر کیا گیا ہے) بل فارولی (جو شکل نمبر ۳۱ میں پ ف سے) بہت زیادہ دبیز ہو جاتا ہے۔ عقبی حلیہ کے سب سے پہلے حصے دبیز ہو کر اس انخاع

(س ن) بن جاتے ہیں۔

اوپر سے اس کی

دیواریں باریک ہوتے

ہوتے بالکل محو ہو جاتی

ہیں جتنی کہ اس مقام

سے اگر جوف دماغ میں

سلامتی داخل کریں تو کسی

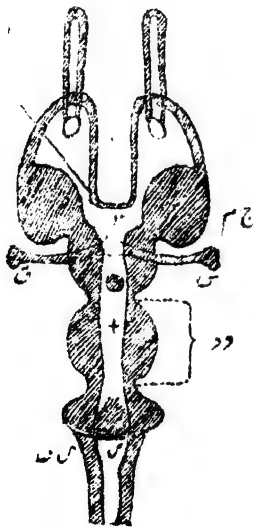
عصبی ریشے کو منظر نہ

پہنچے گا۔ اس طرح سے

جس جوف میں سلامتی

داخل ہوتی ہے اس کو

بلن چہارم کہتے ہیں

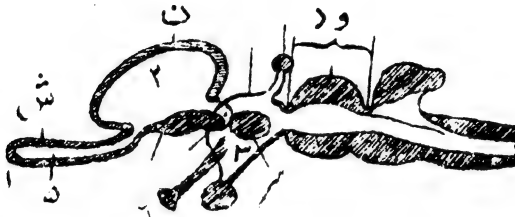


شکل نمبر ۳۱

شکل نمبر ۳۲

جو ہیں اجسام باعید کا جھبی حصہ
ہیں اسی سے اوپر جو نقطہ وہ ہے نقطہ
غاطی کا ایک حصہ ہے جوں اور دونوں
قدیمے کو گردا بنے ہیں شکل نمبر ۳۲
میں ان پج کی علامت لگائی گئی
ہے اور (+) علامت نظر غاطی
کی ہے۔

(۴ شکل نمبر ۳۳ میں) اس میں سے آگے کی طرف بھی سلائی داخل کر سکتے ہیں جو پہلے دمیخ اور پھر بھی ریشوں کی پتلی سی چادر (صام دیو سنس) سے قنطرہ غلطی تک گذر جائے گی۔ اس میں سے گذر کر سلائی کا سر اس حصہ میں داخل ہو گا جو کبھی جہی حلیہ کا جوف تھا۔ لیکن اس جگہ اوپر کا غلاف باریک ہوتے ہوئے مو ہو گیا ہے اور اب یہ جوف ایک عمیق گڑھے کی صورت رکھتا ہے جو اس کے ادھر ادھر حلیہ کی دودواریں ہوتی ہیں اس کو بطن سوم کہتے ہیں (جو شکل ۳۲ و ۳۳ میں ۳ ہے) اسی تعلق کی بنا پر قنطرہ غلطی کو بطن چہارم کی راہ سوم کہتے ہیں۔ حلیہ کی دیواریں سر پر بھری بنجاتی ہیں (جن کو اشکال میں سب سے ظاہر کیا گیا ہے)



شکل نمبر ۳۳

جہی حلیہ میں ٹھیک سر پر کے سامنے دو طرف ایک طرح کا ابھار ہے ان میں حلیہ کے جوف کا سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اور پھر اس طرف کا نصف کرہ بن جاتا ہے انسان میں اس کی دیواریں بہت دبیز ہو جاتی ہیں اور ان کی نہیں سی بنجاتی ہیں اسی اعتبار سے ان کو تغیرات کہتے ہیں۔ یہ جہاں سے چلتے ہیں وہاں سے آگے کی طرف اتنا نہیں بڑھتے۔ جتنا کہ پیچھے کی طرف بڑھتے ہیں یعنی ان کا منہ سر پر کے سامنے کی طرف زیادہ ہوتا ہے اور یہ اس کے اوپر ایک محراب سی بنا دیتے ہیں۔ اس محراب کا بالائی سر بہت بڑا ہوتا ہے اور آخر میں سر پر کے عقبی سر سے گزر کر یہ نیچے کی جانب آگے کی طرف جھکتے ہوئے ختم ہو جاتے ہیں۔ جب انسان میں ان کا نشو و نما پانچ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے تو یہ دماغ کے

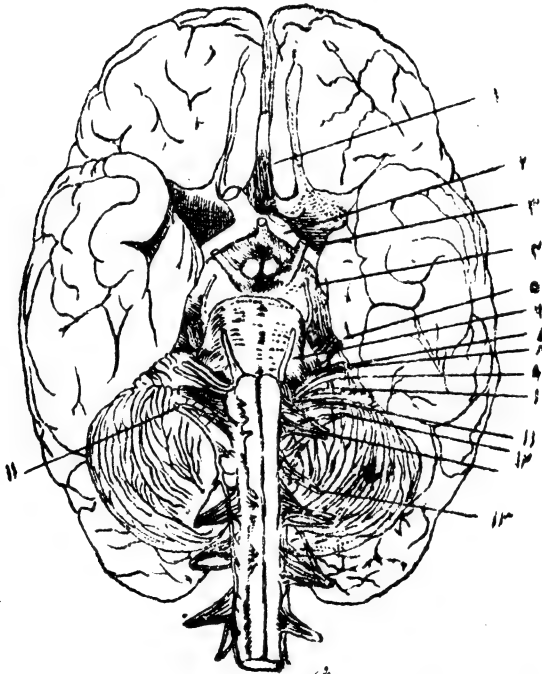
اور تمام حصوں کو ڈھانپ لیتے ہیں۔ ان کے جوف بطون جانیہ پر مشتمل ہوتے ہیں جو تقطیع ہی سے اچھی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں بیان و تشریح سے اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتے۔ بطن سوئم کے سامنے کے سرے سے ان دونوں میں سلامی داخل کر سکتے ہیں اور بطن سوم کی طرح سے ان کی دیوار نیچے کی طرف بعض مقامات پر باریک ہو کر محو ہو گئی ہے جس سے ایک طرح کی درزی بن گئی ہے اس درز میں سے ان میں عصبی ریشوں کو نقصان پہونچائے بغیر سلامی داخل کر سکتے ہیں۔ نصف کرے چونکہ اپنے نقطہ آغاز سے آگے پیچھے داہنے پر بڑھتے ہیں اس لئے یہ شکاف دب کر کچھ نامعلوم سا ہو گیا ہے۔

اول تو دونوں نصف کردوں میں باہمی تعلق اپنی اپنی سرحدوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جنینی زندگی کے چوتھے اور پانچویں مہینے میں ان میں سرحدوں سے اوپر آڑے ریشوں کے ایک سخت نظام سے جو خط کو ایک بڑے پل کی طرح سے عبور کرتا ہے تعلق پیدا ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ اس کو جسم مصلی کہتے۔ یہ ریشے دونوں نصف کردوں کی دیواروں میں سے گذر جاتے ہیں اور دارمینی اور بائیں دونوں طرف کی تلفیقات کے بائیں براہ راست تعلق قائم کر دیتے ہیں جسم مصلی کے نیچے ریشوں کا اور سلسلہ قائم ہو جاتا ہے جس کو درنج کہتے ہیں۔ اس کے اور جسم صلب کے درمیان ایک خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ سرحد کے بالکل سامنے جہاں سے نصف کردوں کا نشو و نما شروع ہوتا ہے ایک مشقوقی مجموعہ سا ہوتا ہے جس کو جسم مخطط کہتے ہیں۔ اس کی ساخت کچھ پیچیدہ ہوتی رہی اور اس کے دو بڑے حصے ہوتے ہیں پہلے حصہ کو نواۃ عدسیہ اور دوسرے کو نواۃ منیہ کہتے ہیں۔ دماغ کی ساخت کی مزید تفصیلات اشکال اور ان کی شرح کے دیکھنے سے معلوم ہونگی بیان اور زبان سے ان کا سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ اس لئے میں اس کی تقطیع کے متعلق چند ہدایات دے کر ان عضویاتی تعلقات کو بیان کر دوں گا جو اس کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں۔

بیمبر کے دماغ کی تقطیع | دماغ کو اچھی طرح سے سمجھنے کا طریقہ یہی ہے

کہ اس کی قطعیت کی جائے۔ دو جہ پلانے والے جانوروں کے داغوں میں صرف جسامت کا فرق ہوتا ہے اس لئے بھیڑ کے داغ سے ہم کو انسانی داغ کے متعلق تمام ضروری باتیں معلوم ہو سکتی ہیں۔ پس طالب علم کو چاہئے کہ بھیڑ کے داغ کی ضرورت قطعیت کرے۔ قطعیت کے متعلق کل ہدایات تو ان کتابوں میں ملیں گی جو صمیم انسانی کی قطعیت کے موضوع پر لکھی گئی ہیں مثلاً دلدن صاحب کی علمی تشریح کیوہیل صاحب کی تقابلی تشریح اور رہنما کے قطعیت یا فورم اور لین گے صاحب کی مصنفہ علی مین جاعتوں تک مندرجہ بالا کتابیں نہیں پہنچ سکتیں ان کے نانڈے کے لئے میں نے مندرجہ ذیل تعلیقات کا اضافہ کر دیا ہے۔ قطعیت کے لئے مندرجہ ذیل آلات کی ضرورت ہوگی (۱) ایک چھوٹی سی آری (۲) ایک نہانی (۳) ایک جتوڑی میں سے دستہ میں ایک کا ٹکا بھی لگا ہو۔ یہ تینوں چیزیں بہت سہولتی ہیں اور کسی آلات جراحی کے تاجر کے یہاں سے مل سکتی ہیں۔ ان کے علاوہ ایک چاقو ایک قنبی لک چھلی اور ایک چاندی کی سلائی کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ سب سے پہلے مجھ کی ٹوپی کو علیحدہ کر دو اور آری سے دونوں عقدہ علیحدہ کر دو۔ اس کے بعد اور دو جگہ سے اس طرح کا ٹو جو پہلے شکافوں پر گذر کر غلیظہ جسمی پر زادیہ بناتے ہوئے ملیں۔ علی گوشش سے انسان کو معلوم ہو جائے گا کہ آری سے شکاف دھننے کے لئے بہترین مواقع کون سے ہیں مجھ کو اس طرح سے کاٹنا کہ داغ کو گزند نہ پہنچے بہت دشوار ہے ایسے ہی موقع پر نہانی مفید ہوتی ہے اس کے ذریعہ سے انسان ان حصوں پر اسکی مہرب لگا کر توڑ سکتا جو آری سے اچھی طرح نہیں ترشھے۔ جب مجھ کی ٹوپی علیحدہ ہونے کے قریب ہوگی تو یہ سر کٹنے لگے گی۔ اب اس کو کاٹنے میں پھنسا کر دوسرے کھینچو۔ صرف مجھ کی ٹوپی مکمل آئے گی اور اندر کی سطح کی چھلی مجھ کے قاعدے سے لپٹی رہے گی۔ یہ داغ پر محیط ہوتی اس کو ہم الغلیظہ کہتے ہیں اور یہ داغ کا خارجی پردہ ہوتا ہے اس ام الغلیظہ کو اگر دگر د سے کاٹ کر علیحدہ کرنا چاہئے۔ اس کے علیحدہ کرنے کے بعد داغ اپنی سب سے آخری چھلی میں لیٹا ہوا نظر آئے گا اس چھلی

کو ام الخفیف کہتے ہیں۔ اس میں سے بہت سے اوعیہ دوی
 نظر آئیں۔ گے جن کی شاخیں داغ کے اندر چلی گئی ہیں۔
 ام الخفیف سے داغ کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ طلحہ کرنا
 چاہئے۔ عموماً بہتر یہ ہوتا ہے کہ سلسلے کے سرے سے تقطیع شروع کی
 جائے اور بتدریج پچھلے حصوں کی طرف بڑھا جائے قصوں شامہ کے
 پھٹ جلدنے کا اندیشہ ہوتا ہے ان کو نہایت احتیاط کے ساتھ ان
 گولہ صوں سے نکالا جائے جو جگر کے قاعدہ میں ہوتے ہیں اور جن سے
 یہ ان ضاعوں کے ذریعہ سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں جو ان سے
 ناک کے چوٹ کی طرف جاتی ہیں۔ اس کے لئے بہتر ہے ایک



شکل نمبر ۳۲

انسانی دماغ کی شکل یہ ہے جس میں کہ اس کے اعصاب پر ہند سے لگاؤٹے گئے ہیں (۱) شاخ
 (۲) باصرہ (۳) بصری حرکی (۴) بدوری (۵) سر دوی (۶) ہندی (۷) جوی (۸) کمی
 (۹) لسانی بلعوی (۱۰) معدی (۱۱) ہشوی انسانی (۱۲) تحت سانی (۱۳) عقی اول۔

ٹھا ہوا چھوٹا سا کندہ کہ ہو۔ اس کے بعد دماغ اعصاب بصری میں جکڑا ہوتا ہے۔ ان کو قطع کرنا چاہئے تقاطع بصری کے قریب اس کا قطع کرنا سب سے زیادہ سہل ہوتا ہے۔ اس کے بعد غده خماسیہ آتا ہے جس کو اپنی جگہ پر چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ یہ ایک گردن نامشے سے جس کو قمع کہتے ہیں بطن سوم کے جوف سے جڑا ہوتا ہے اس کا کوئی خاص فعل ہونگے ہی نہیں ہوا۔ غالباً یہ ایک ابتدائی قسم کا عضو ہے۔ اور اعصاب (جن کی تفصیل بیان کرنا چند ان مزدوری نہیں) کو بھی یکے بعد دیگرے کاٹنا چاہئے۔ دماغ انسانی میں ان اعصاب کا مقام شکل نمبر ۲۴ میں دکھلایا گیا ہے۔ ان اعصاب کے قطع کر دینے اور ام الغلیظ کے اس حصے کے دور کر دینے سے جو نصف کروں اور دماغ کے مابین ہوتا ہے دماغ نہایت آسانی کے ساتھ مکمل آتا ہے۔

بہتر یہ ہے کہ امتحان تازہ بھیجے کا کیا جائے۔ اگر چند بھیموں کو امتحان کے لئے تیار کرنا مقصود ہو تو بہتر یہ ہوتا ہے کہ پہلے ان کو نور اللزاف رنگ کے محلول میں ڈال دیا جائے۔ اس میں یہ ہفتہ تک تیرتے رہیں۔ اس سے ام الخفیف نرم ہو جائے گا۔ اب اس کے بڑے بڑے ٹکڑے چھوٹ جائیں گے ام الخفیف کے دور کرینے کے بعد اگر اس کو معمولی طاقت کے الیکٹریک میں ڈال دیا جائے تو پھر ایک عرصہ کے لئے یہ سخت لچکدار اور بالکل اصلی حالت میں باقی رہ سکے گا۔ ہاں البتہ ایک تغیر واقع ہو جانے کا کہ اس سب کا رنگ سفید ہو جائے گا کلورائیڈ میں ڈالنے سے پہلے معمولی رکاوٹوں کو دور کر دینا چاہئے تاکہ دوا کا اثر زیادہ سے زیادہ سطح پر ہو جائے۔ اگر تازہ دماغ کا امتحان کرنا ہو تو ام الخفیف کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ چھٹی چاٹو اور قینچی کی مدد سے دور کرنا چاہئے دماغ اور نصف کروں اور دماغ اور اس اعضاء کے درمیانی رقبوں پر شفا جلی کے نشانات ملیں گے۔

اب اس کے حصول کا ترتیب وار مطالعہ ہو سکتا ہے۔ تلفیقات

ادویہ دموئی اور اعصاب کے لئے اس موضوع کی مخصوص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

اولاً اگر اوپر سے اتفاقاً مستطیل کو درمیان میں رکھ کر نصف کرہوں پر نظر ڈالی جائے تو یہ کچھ تو دیکھ کو (جس میں بعد باریک باریک جھریاں ہیں) ڈھانپنے ہوئے نظر آئینگے جو ان کے پیچھے سے او بھر کر تقریباً تمام راس النخاع کو ڈھانپ لیتا ہے نصف کرہوں کے علیحدہ کرنے کے بعد سفید چمک دا جسم صلب ان کی سطح سے تقریباً نصف انچ نیچے کھل آتا ہے۔ دیکھنے کے درمیان سے دو حصے نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس کے درمیان میں ایک طرح کی بلندی ہوتی ہے۔

دامخ پر اگر نیچے سے نظر ڈالی جائے تو شکاف طولانی یہاں بھی سامنے وسط میں نظر آئے گا۔ اس کے دھرا دھر شامہ کے فصین ہونگے جو انسان کے فصین سے بہت زیادہ بڑے ہوتے ہیں۔ تقاطع بصری اور قمع ان کے ٹھیک نیچے واقع ہیں۔ ان کے پیچھے جسم امیض ہوتا ہے۔ یہ انسان میں دوہرا ہوتا اور اس کا صحیح فعل ہنوز غیر متفق ہے۔ اس کے بعد قدیے نظر آتے ہیں۔ یہ پل کے اوپر اور اس طرح سے ل جاتے ہیں کہ گویا ریشوں کو پل کی طرف واپس لاتے ہیں اس کے بعد پل آتا ہے۔ پھر میں یہ انسان کی نسبت بہت کم نمایاں ہوتا ہے آخر میں راس النخاع ہے یہ چوڑا چٹا انسان کے راس النخاع سے نسبتاً بڑا ہوتا ہے پل کا رکی شکل کا ہوتا ہے جو دیکھنے کے دو حصوں کو باہم ملاتا اور اس النخاع کے گرد حلقہ کرتا ہے جس کے ریشے قلعہ کے کار کے نیچے سے نکلتے ہیں ہی سے دو حصوں میں منقسم ہو کر دو تہوں بن جاتے ہیں۔ ان کے داخلی تعلقات اتنے پیچیدہ نہیں ہیں جتنا کہ ان کے بیان سے خیال ہوتا ہے۔

اب دیکھ کو آگے کی طرف کر دو، اور ام الخفیف کی عروقی مصلیٰ کو (جو کہ بطن چارم میں ہوتی ہے) نکال لو اس طرح سے راس النخاع کی

اب اس اجتماع کی داخلی سطح اور قدامی مخروطوں کو دیکھوان کی شکل دو گول ریشوں کی سی ہے اور وسطی مجموعہ غذات کے ایک اس جانب واقع ہے اور دوسرا دوسری جانب۔ مخروطوں کے بالائی حصہ پر پل قاروی گذرنا ہے۔ یہ کالر کی طرح سے ایک چھٹی سی شے ہوتی ہے جو ان پر محیط ہوتی ہے اور دونوں طرف سے دمیخ میں چلی جاتی ہے جہاں کہ اس سے وسطی تلمیہ بن جاتے ہیں۔ پل کے وسط میں خفیف منق ہے اور اس کے زیر میں سرے پر ایک دوزنخاں ہے۔ یہ ایسے ریشوں کا بنا ہوا ہے جو بجائے اس کے کہ مخروط کے گرد حلقہ کریں اس کے برابر سے گذر جاتے ہیں۔ یہ انسان کے دماغ میں نظر نہیں آتا۔ اجسام زیتونی ماس الخلع پر خفیف خفیف ابھار سے ہوتے ہیں۔ یہ دوزنخاں کے نیچے اور مخروطوں کے پہلو میں ہوتے ہیں۔

اب دمیخ کے قدیموں کو اس مقام پر سے قطع کر جہاں سے کہ یہ اس عضد میں داخل ہوتے ہیں۔ ان کے کٹنے سے صرف ایک سطح خالی ہوتی ہے اگرچہ یہ تین طرف کے عصبی ریشوں سے مل کر بنتے ہیں۔ ان کے عقبی اور درمیانی حصوں کو تو ہم دیکھ چکے ہیں۔ بالائی قدیمے اجسام رباعیہ کی طرف چلے جاتے ہیں۔ عصبی ریشوں کی وہ باریک جھلی جو ان کے درمیان اور ان کے سلسلہ میں ہوتی ہے اس کو صام دیوئیس کہتے ہیں۔ یہ اس نالی کے ایک حصہ کو ڈھیلے ہوئے ہوتی ہے جو بطن چہارم سے بطن سوئم کی طرف جاتی ہے۔ دمیخ کو تو علمذہ کر چکے ہیں۔ اب اس کا امتحان کر دو اور اس کے اس طرح سے ٹکڑے کر جس سے سفید اور خاکستری مادہ کی وہ خاص تقسیم ظاہر ہو جائے جس کو کتب درسیہ میں شجر حیات کہتے ہیں۔

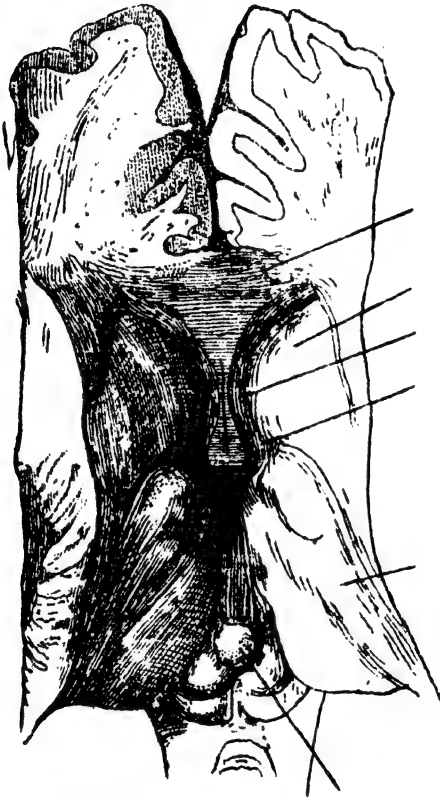
اب نصف کرہ کے عقبی سرے کو اس طرح جھکاؤ کہ اجسام رباعیہ نظر کے سامنے آجائیں اور غدہ مندوبریہ کو دیکھو جو ایک چھوٹا سا عضد ہے اور غالباً غدہ مندوبریہ کی طرح سے دو دھیلے سے پہلے کی حالت کے آثار میں سے ہے۔ اب جسم سلب کا گول عصبی سرانظر آئے گا جو اس جگہ ایک

نصف کرے سے دوسرے نصف کرے کی طرف جاتا ہے اس کو ادبھی موڑ دے جس سے اس انشاع وغیرہ جتنا اودے نیچے کو لٹک جائیں اور اس سرے سے زیرِ مین سطح کا مطالعہ کر دے۔ یہ پیچھے کی طرف سے تو چوڑی ہے لیکن جوں جوں آگے بڑھتی ہے تنگ ہوتی جاتی ہے تاکہ انرجی سے مل جاتی ہے۔ اس عضو کی بالائی شلخ سریرِ بصری کے سامنے نیچے کو جلی جاتی ہے۔ جو اس مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سر پر سایہ کر رہا ہے اور بطنِ سوئم ان دونوں کے درمیان واقع ہے۔ انرجی کے حوالشی پیچھے کی طرف جاتے وقت جسمِ صلب کے حوالشی کی نسبت پہلو پر سے زیادہ مڑ جاتے ہیں۔ اجمامِ صغنے کے نام سے بنی بطلون میں داخل ہو جاتے ہیں جن کا کہ پھر ذکر آئے گا۔

ان بطلون کے سمجھنے کے لئے اچھے خاصے نقشہ نویسانِ ذہن کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر ہاتھ اور آنکھ دونوں کی مدد سے ان کے سمجھنے کی کوشش کی جائے تب بھی ان کا سمجھنا آسان نہیں۔ اس لئے یوں ان کے سمجھانے کی کوشش ہے سو ہے ان کے متعلق ایک بات یاد رکھنی بہت ضروری ہے اور وہ یہ کہ بنی بطلون تدامی آئینہ کے اصل جوف کی غائص ہیں اور چونکہ نصف کرہ کی دیواروں میں ایک بہت بڑا شگاف پیدا ہو جاتا ہے اس لئے ان کا تعلق باہر سے صرف ایک درز کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو درانتی کی شکل کی اور کچھ اندر کو لپٹی ہوئی سی ہوتی ہے۔

فابا طالب علم راغ کے حصوں کے تعلق کا مختلف طریق پر امتحان کریگا لیکن اگر وہ ہر حالت میں ابتداً اس طرح سے کرے کہ نصف کرہ سے اختصا بآپ سے پہلے سے مکررے جسمِ صلب تک کا مینا جلا جائے اور ان ٹکڑوں کی سطح پر سفید دھاکسری مادہ کی تقسیم کا بغور مطالعہ کرے تو انھیں میں کوئی نام نہاد کڑی بیضہ ہوگا۔ اس کے بعد اسی طرح سے جسمِ صلب کے باہر سے آٹھ ٹکڑے کاٹے یہاں تک کہ یہ حصہ ختم ہو جائے اور

اب کاٹ کے نصف کردں کی طرف کے حاشیہ کو کیچنے۔ اس طرح سے اس کو ایک جوف نظر آئے گا جو بطن ہے اور اب اگر نصف کردں کی چھت کو جدا کر دے تو یہ اور اچھی طرح سے نظر کے سامنے آجائے گا۔ اس کی سطح پر سب سے نمایاں چیز جو نظر آنے لگی وہ ہم غلط کے نواۃ رسنہ ہوں گے۔



شکل نمبر ۳۶

اب مجھ صلب کو اس کے زیریں سرے کی طرف سے عرضاً تراشوا اور اس کے قدیمی حصہ کو اگلے کی طرف اور ادر ادر ادر صحتھا ڈی۔ یعنی سر جس کا کوئی کلام

نہیں ہے نیچے کی طرف چکر کھاتا ہوا اس ج سے مل جاتا ہے۔ بالائی حصہ بھی اس ج سے ملتا ہے لیکن خط وسطی کے برابر کر ملتا۔ جس مقام پر یہ اس ج سے ملتا ہے وہاں ایک ہلکی شکل کی باریک سی جھلی جس کا نام قاعل لایع ہے جو ایک جسم کو دوسرے جسم سے ملا دیتی ہے اور بطنی بطنوں کے طوقہ حصہ کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اگر ضرورت ہو تو قاعل لایع کو توڑ دو اس طرح سے اس ج کی بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی۔ یہ پچھلی طرف سے تو چوڑی ہے اور اگلی طرف سے تنگی ہے۔ جس مقام پر سے یہ تنگی ہے وہاں عادی قدامی بطن سوئم کے سامنے نیچے کی طرف وحنس جاتے ہیں اور آخر کار جسم ابھین میں سے گذر جاتے ہیں۔ ان ستونوں کو دھا کر تھپے کر دو۔ اس سے داغ کا سریری حصہ نظر کے سامنے آجائے گا اور اب اس ج کی زیرین سطح کا مطالعہ کر دو۔ عقبی ستون جو باہم منحرف ہیں پیچھے اور نیچے کی طرف اور پھر آگے کی طرف جاتے ہیں۔ ان کے تیزروں کے اجسام سبز بن جاتے ہیں۔ اجسام سبز ہی اس شکاف کو پر کرتے ہیں جس کی وجہ سے بطن نکلا ہوتا ہے۔ اجسام سبز کے پیچھے کچھ نیم اطوائی حاشیے سے ہیں اور اس کے متوازی بطن کی دیوار میں پوچھ پگچھ ہیں اگر افوج اور جسم صلب جو اپنی بائیں طرف بالکل ایک رسی کی طرح ہوتے اور نصف کے سریر کو ہر طرف سے گھیر لیتے تو جسم سنن کے دو پہلو نصف کری بطن کی دیوار کے شکاف کا بالائی یا قدامی حاشیہ ہوتا اور جسم مخطط کا زیرین حاشیہ جس مقام پر کہ سریر میں سے نکلتا ہے اس کا زیرین حاشیہ ہوتا۔

اس ج کے مقابل کے ستون کے عقب میں چھوٹے چھوٹے مخروطی حصے ہوتے ہیں ان کے اور سریر کے مابین جسم کو نو رو واقع ہے جس میں سے ادبہ وغیرہ کا جال وسطی بطن سے بطنی بطن میں جاتا ہے۔ تقائے وسطی کو دیکھو۔ یہ ایک دبیز ساحہ ہے اور دونوں سریروں کو بالکل اس طرح سے کہ جسم صلب اور اس ج نصف

کردن کو ملائے ہیں۔ یہ تمام چیزیں متنبی حالت کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔
 ملتقائے قدامی کو بھی تلاش کرد۔ یہ اس ج کے غلی ستونوں کے بالکل
 سامنے سے گذرتا ہے۔ غلی متقی اپنے مقابل کی شاخوں کے ساتھ سر پر
 کے برابر اور غدہ صنوبریہ کے نیچے واقع ہے۔



فصل نمبر ۳۔ داغ انسان کی دلی تقطیع جو نصف کردن کے نیچے سے
 کی گئی ہے۔ میں اس سر پر دس اجسام رباعیہ ہیں بطن سوم سرع ب
 عصب بصری۔ مروطی متقی ف عا دارج باقی قطع، غ غدہ صنوبریہ یعنی غلج حیات۔

درمیان حصہ میں تم کو بطن سوم کی مقابل کی باریک سی دیوار کو تلاش کرنا چاہئے۔ اس کی شاخیں نیچے کی طرف قمع میں جلی گئی ہیں۔ ایک نصف کرے کے بقعی سرے کو یا تو پلٹ دو اور کاٹ ڈالو۔ اس ترکیب سے تم کو بصری قطعات اچھی طرح سے نظر آجائیں گے جو سر پر کے زیریں کونے میں واقع ہیں۔ یہ اجسام رکبہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جو بھیڑ کی نسبت انسان میں بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں تاہم ان کے زیریں حصے بصری قطعہ کے حاشیہ اور خستین کے درمیان نظر آجاتے ہیں۔

دارغ کے بڑے اور ممتاز حصوں پر ایک اجالی نظر ڈالی جا چکی اس کے سمجھنے کے لئے ایسی مستطیل تقطیع بہت زیادہ مفید ہوتی ہے جیسی کہ شکل نمبر ۳۰ میں کی گئی ہے۔ مگر متعلم کو تاڑہ بھیجی آٹومی تقطیع ہی کرنی چاہئے۔ اول تو قدیموں اور عاجزات کے درمیان اور دوسرے جسم انقبض کے سامنے نصف کے وسط سے تقطیع کرنا بہت مفید ہوتا ہے۔ آخری تقطیع سے جسم مخطط کے نواۃ عدسیہ اور درج داخلی نظر آئیں گے (دیکھو شکل نمبر ۳۱)



شکل نمبر ۳۰۔ داغ نصف کرے کے درمیان سے آڑی تقطیع چاہئے جس سے اجسام درج داخلی بطن سوم کی نواۃ عدسیہ۔

اس تمام بیان کے باوجود بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ نو آموز
 کے لئے دماغ کی ساخت کا سمجھنا دشوار ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان
 اس کی بحث کو بار بار پڑھے اور بھولے اور پھر یاد کرے تب کہیں جا کر یہ ذہن میں پوری
 طرح جاگزیں ہو سکتی ہے۔

باب

افعال و داغ

نظامِ عصبی کا عام تصور اگر میں کسی درخت کی جڑ کاٹنے لگوں تو اس کی شاخوں پر میرے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوتا اس کی پتیاں ہوائیں اسی طرح سے لہراتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر میں کسی اپنے ہم جنس کا پاؤں کاٹنا چاہوں تو اس نے زیادتی کے جواب میں اس کے باقی جسم سے فی الفور اضطراب و مدافعت کی حرکات سرزد ہونے لگتی ہیں۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ انسان کے نظامِ عصبی ہوتا ہے اور درخت کے نہیں ہوتا۔ اور نظامِ عصبی کا فعل یہ ہے کہ جسم کے مختلف حصوں میں ایک باقاعدہ اتحاد عمل پیدا کرے۔ اعصاب و رآور پر جب کوئی طبعی ہیج عمل کرتا ہے اب خواہ وہ اپنے عمل کے اعتبار سے اتنا شدید ہو جتنا کہ کاٹنے والا لکھناڑا یا اس قدر لطیف ہو جیسی کہ ضیائی موجیں تو یہ اس ایمان کو عصبی مرکز تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس سے مرکزدوں میں جوہل چل پیدا ہو جاتی ہے وہ وہیں بد ختم نہیں ہو جاتی بلکہ اعصاب رآور کے ذریعہ سے نکل کر اسی حرکات کا باعث ہوتی ہے۔ جو حیوان اور ہیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں ان حرکات کی ایک عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ حیوان کے لئے مفید ہوتی ہیں۔ یہ مضر ہیج کو دفع کرتی اور مفید کی مدد و معاون ہوتی ہیں۔

اور اگر ایسا ہو کہ مہج بطور خود مفید یا مضر کچھ بھی نہ ہو، بلکہ کسی ایسے بعید واقعہ کی خبر دیتا ہو۔ جو عملی طور پر حیوان کے لئے اہم ہو تو اس کی تمام حرکات اسی واقعہ کی طرف رجوع ہوتی ہیں اگر یہ خطرناک ہے تو اس کے خطرات کے دفع کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور اگر مفید ہے تو ان فائدوں کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ ایک معمولی مثال لو فرض کرد اسٹیشن میں داخل ہوتے ہی میں گارڈ کی آواز سنتا ہوں، بیٹھ جاؤ! بیٹھ جاؤ! گاڑی جاتی ہے تو پہلی بار تو میرا دل دھک سے ہو کر ہرجا مٹا ہے اور پھر زور و زور سے دھڑکنے لگتا ہے اور میری ٹانگیں ان ہوائی امواج کے جواب میں جو میرے صماخ گوش سے ٹکراتی ہیں اپنی حرکات کو تیز کر دیتی ہیں۔ اگر میں دوڑتے ہوئے ٹھوکر کھا کر گر پڑتا ہوں تو گرنے کی حس ہاتھوں کو اس سمت میں حرکت دیتی ہے جس سمت میں کہیں گرنا ہو جس نکتہ پر یہ ہوتا ہے کہ میرا جسم اچانک دھکے کے صدمہ سے ایک حد تک بچ جاتا ہے۔ اگر میری آنکھ میں کوئی کاغذ گر جاتا ہے تو اس کے چپوٹے جلد جلد بند ہوتے ہیں اور بہت سے آنسو نکل کر اس کو باہر نکال دیتا چاہتے ہیں۔

لیکن جی مہج کے یہ تین جوابات بہت سے امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آنکھ کا بند ہونا اور آنسوؤں کا بہنا قطعاً غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکات قلب کی بے قاعدگی بھی غیر ارادی ہے۔ اس قسم کی غیر ارادی حرکات کو اضطرابی افعال کہتے ہیں۔ ہاتھوں کی حرکت جو گرنے کے صدمہ کو روکنا چاہتی ہے اس کو بھی اضطرابی کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اس قدر جلد ہوتی ہے کہ انسان اتنی دیر میں ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر بہر حال یہ مذکورہ بالا افعال سے کم از خود ہوتی ہے کیونکہ انسان کوشش سے اس کو بڑے زیادہ اچھی طرح سے کرنا سیکھ سکتا ہے یا اگر کوشش کرے تو اس کو قطعاً ترک بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسے افعال جن میں جبلت و ارادہ کا مادی دخل ہوتا ہے ان کو نیم اضطرابی کہا گیا ہے۔ برخلاف اس کے ریل کی طرف دوڑنے کا جو فعل ہے اس میں کوئی جبلتی عنصر نہیں پایا جاتا محض تربیت کا نتیجہ ہے اس سے پہلے حصول غایت کا شعور اور ارادہ کا ایک واضح فرمان ہوتا ہے۔ یہ فعل ارادی ہے۔ اس طرح سے حیوان کے اضطرابی اور ارادی افعال رفتہ رفتہ باہم مل جاتے ہیں۔ کیونکہ

ان کے مابین ایسے افعال کی کڑی ہوتی ہے جو اکثر از خود ہوتے ہیں، لیکن جن کو شعور ارادی سے متغیر بھی کیا جاسکتا ہے۔

مینڈک کے عصبی مرکز آؤاب ذرا غور سے دیکھیں کہ دراصل دماغ میں ہوتا کیا ہے اس کی تحقیق کاسب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ کسی ادنی جانور مثلاً

مینڈک کو لیا جائے اور عمل قطع سے اس کے مختلف عصبی مرکروں کے افعال کا مطالعہ کیا جائے۔ مینڈک کے عصبی مرکروں کا نقشہ ذیل میں دیدیا گیا ہے اس لئے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے میں یہ بیان کروں گا کہ مختلف مینڈکوں کی اس وقت کیا حالت ہوتی ہے جب دماغ کے آگے کے حصے معمولی = طابعاً مانہ طریق پر نکال دئے جاتے ہیں۔ یعنی عمل کے خالص رکھنے کا کوئی بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا جاتا۔

اگر ہم مینڈک کے نظام عصبی کو محض نخاع تک محدود کر دیں، یعنی کھوپڑی کے قاعدہ کے عقب میں نخاع اور اس نخاع کے مابین شکاف دیں جس سے کہ دماغ کا باقی تمام جسم سے تعلق منقطع ہو جائے گا تو مینڈک زندہ تو رہے گا لیکن اس کے افعال میں خاص قسم کا فرق ہوگا۔ یہ سانس لینا اور نکلنا ترک کر دیتا ہے۔ اور معمولی مینڈکوں کی طرح اگلے پاؤں پر نہیں بیٹھتا۔ بلکہ پیٹ کے بل پڑ جاتا ہے۔ اگرچہ اس کے پھیلے پاؤں حسب معمول مڑے رہتے ہیں اور اگر انھیں کھینچ بھی دیا جاتا ہے تو فوراً اپنی اصلی حالت پر آ جاتے ہیں اگر اس کو الٹ دیا جاتا ہے تو یہ الٹا بیٹھا رہتا ہے اور معمولی مینڈک کی طرح سیدھا نہیں ہوتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اور آواز کی قلم موقوف ہو گئی ہیں۔ اگر ہم اس کی ناک پر ڈکر اس کی جلد کے مختلف حصوں پر تیزاب لگاتے ہیں تو یہ خاص قسم کی مدافعتی حرکتیں کرتا ہے جن کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کو بوجھ سے چنانچہ اگر اس کے سینہ کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو اس کے اگلے پاؤں اس کو نہایت شدت کے ساتھ ملتے ہیں۔ اگر ہم اس کے بازو کی خارجی طرف تیزاب لگاتے ہیں۔ تو اسی طرف کا پہلا پاؤں براہ راست اٹھتا ہے اور اس کو بوجھ دیتا ہے اگر گھٹنے کو تیزاب لگایا جاتا ہے۔ تو وہ اس کو پاؤں کی اٹلی طرف سے بوجھتا ہے۔

اگر پاؤں کو کاٹ دیا جاتا ہے تو ٹانگ کا بقیہ حصہ ہی لا حاصل حرکات کرتا ہے اور اس کے بعد اکثر مینڈکوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ تھوڑی دیر کے لئے بالکل بے حرکت ہو جاتے ہیں، گو یا کہ کچھ سوچتے ہیں اور اس کے بعد مقابل کے سالم پیر کو بسرعت تمام تیزاب زدہ حصہ بدلاتے ہیں +



تیسری موزونی کے بعد ان حرکات کی سب سے زیادہ جو نمایاں خصوصیت ہے وہ ان کی صحت ہے۔ مناسب ہیجان کے بعد مختلف مینڈکوں کی ان حرکات میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ یہ اپنی مشین جیسی باقاعدگی میں کودنے والے جیسے کی حرکات کے مشابہ ہوتی ہیں جس کی جب رسمی کھینچ دی جاتی ہے تو اس کی ٹانگیں لازمی طور پر حرکت کرتی ہیں پس مینڈک کے نخاع میں غلہ یا در لیشیوں کا ایسا نظام ہوتا ہے جو جلدی ہیجانوں کو حرکات مدافعت میں منتقل کر دیتا ہے اس شکل نمبر ۳۹۔ د ن کو ہم اس جانور کی حرکات مدافعت کا مرکز کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس سے بھی داغی نصف کرے میں جب زیادہ تخلیق کر سکتے ہیں، یعنی نخاع کو مختلف مقامات سے کاٹ کر یہ معلوم کر لیں کہ اس کے مختلف ٹکڑے بھی سر بازو اور ٹانگوں کی حرکات انتفاعی نہ نکال سکتے ہیں کہ اس کے مختلف ٹکڑے بھی سر بازو اور ٹانگوں کی حرکات انتفاعی نہ نکال سکتے ہیں۔ اس کے جس ٹکڑے سے بازو کا تعلق ہوتا ہے وہ مینڈکوں میں جفت ہونے کے موسم میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے۔ اس قسم کے مینڈکوں کے جب جھپٹاتی اور مکر کے علاوہ اور باقی تمام اعضا کاٹ دئے جاتے ہیں تو بھی یہ فاعلانہ طور پر اس انگلی سے جھپٹ جاتا ہے جو اس کی پشت اور جھپٹاتی کے مابین لائی جاتی ہے اور دیر تک جھپٹا رہتا ہے۔ اسی طرح سے اس انتفاعی فصوص بصری اور ان مرکوزوں کے متعلق بھی تحقیق ہو سکتی ہے جو مینڈک کے نخاع اور نصف کروں کے مابین ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق اعتباراً یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ یہ خاص قسم کے افعال کا آلہ اور مناسب ہیج کے ذریعہ اس سے خاص قسم کے افعال نہایت صحت کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اس انتفاع سے یہ جانور نکلتا ہے۔ اس انتفاع اور دماغ دونوں کی مدد سے کو دتا تیرتا اور پھٹتا ہے۔ فصوص بصری سے جب اس کے چٹکی لی جاتی ہے تو یہ ٹراٹا ہے مگر وہ مینڈک

جس کے صرف دماغی نصف کرے بحال لئے جاتے ہیں اس میں اور معمولی مینڈک میں اگر مشق نہ ہو تو انسان تمیز نہیں کر سکتا۔

صرف یہی نہیں کہ صحیح صبح کے ذریعہ سے اس سے تمام مذکورہ بالا افعال کرائے جاسکتے ہیں۔ بلکہ اس کی نظر اس کی رہنمائی کرتی ہے یعنی اگر اس کے اور روشنی کے مابین کوئی رکاوٹ ڈال دی جائے اور اس کو آگے بڑھنے پر مجبور کیا جائے تو یہ یا تو اس پر سے کود جاتا ہے یا اس سے بچ کر نکل جاتا ہے۔ موسم پر اس سے جبلت جنسی کا بھی اظہار ہوتا ہے اور اپنی جنس کے نرمادہ میں امتیاز کر سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ معمولی مینڈک میں اور اس میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ بہت سی شاق شخص یہ شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کچھ کمی ہے۔ لیکن غیر شاق شخص کو بھی یہ بات صاف طور پر معلوم ہوگی کہ از خود اس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی یعنی جب تک کوئی صحیح جسمی عمل نہ کرے یہ حرکت نہیں کرتا۔ تیرتے وقت جو سیل حرکت کرتا ہے یہ محض اس امر کا نتیجہ ہوتا ہے کہ پانی اس کی جلد سے مس کرتا ہے۔ اگر پانی میں کوئی ایسی شے اس کے ہاتھ آجاتی ہے جس کو یہ پکڑ سکے مثلاً لکڑی کا ٹکڑا تو یہ حرکتیں فوراً رک جاتی ہیں۔ یہ ایک جسمی مہج ہوتا ہے جس کی طرف پاؤں اضطراباً حرکت کرتے ہیں اور جس پر یہ جانور بیٹھا رہتا ہے اس سے بھوک کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ اگر کچی اس کی ناک پر سے بھی گزر جائے تو یہ اسے ہڑپ نہیں کرتا۔ خوف بھی اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی حالت ایک بہت ہی پیچیدہ مشین کی سی ہوتی ہے۔ اس کے جتنے افعال ہوتے ہیں محض اپنی حفاظت کے لئے ہوتے ہیں لیکن ہوتے مشین ہی کی طرح سے ہیں۔ اس سنی کر کے کہ اس میں کوئی یقینی عنصر نہیں معلوم ہوتا۔ صحیح جسمی مہج کے ذریعہ سے ہم بالکل اسی طرح یقینی طور پر مقررہ جواب حاصل کر سکتے ہیں جس طرح سے کہ ارگن باجا بجائے والا ایک کڑی کو بھینچ کر کوئی خاص سرتی پیدا کر سکتا ہے۔

اب اگر ہم مراکز عقل پر دماغی نصف کرہ کا بھی اضافہ کر دیں

یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ صحیح و سالم جانور کو اپنے مشاہدات کا موصوع قرار دیتے ہیں تو حالت بالکل دگرگوں ہو جاتی ہے۔ ہمارا مینڈک اب یہی نہیں کہ موجودہ ہیئت جس پر قرار واقعی عمل کرتا ہے بلکہ اس سے طویل اور پیچیدہ حرکات کا سلسلہ خود بخود بھی ظاہر ہوتا ہے گو یا اس کے لئے کوئی ایسی شے محرک ہوتی ہے جس کو وہم اپنے اندر تصور کہتے ہیں۔ خارجی پہنچ کے بارے میں اس کی ردات عمل کا انداز بھی بدل جاتا ہے۔ جب اس کو چھوتے ہیں تو بجائے اس کے کہ یہ مثل بے سر کے مینڈک کے اپنی پھیلی ٹانگ سے مدافعت حرکات کرے یا ~~یا~~ نصف کرے والے مینڈک کے ایک آدھ جیت کرے یہ بچنے کی مختلف دھواڑیں کوششیں کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت متعلم عضویات کا محض ہاتھ ہی نہیں بلکہ خوف کا خیال بھی عمل کر رہا ہے جس کی طرف اس سے اس کا ذہن منتقل ہو رہا ہے۔ جب اس کو بھوک کا احساس ہوتا ہے تو یہ کیرٹوں کو ٹوٹوں پھیلوں یا چھوٹے مینڈکوں کی تلاش کرتا ہے اور اس کا طرز عمل ہر نوع کے شکار کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ اس وقت متعلم عضویات سے مراد انے تختہ پر چڑھنے، تیرنے اور ٹھہرنے کی حرکات اپنی منشا کے مطابق نہیں کر سکتا اس کا عمل اب اندازہ اور قیاس کی حدود سے باہر ہوتا ہے۔ اب ہم اس کے متعلق صحیح طور پر پیشین گوئی نہیں کر سکتے۔ اس وقت بچنے بھگنے کی کوشش اس کی غالب رد عمل ہے۔ لیکن ممکن ہے وہ کچھ اور کرے۔ ممکن ہے وہ اپنے کو چلا کر ہمارے ہاتھ میں بالکل ساکت و صامت ہو جائے۔

اس قسم کے مظاہر کا عموماً مشاہدہ ہوتا ہے اور اس قسم کے اثرات قدرت انسان پر ہوتے ہیں۔ اس سے چند عام نتائج قطعی طور پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے۔

(۱) تمام مرکزوں کے افعال میں ایک ہی عضلات استعمال ہوتے ہیں۔ جب ایک بغیر دماغ کا مینڈک اپنی پھیلی ٹانگ سے تیزاً بچنے کو چھٹا ہے تو وہ ان تمام عضلات کو کام میں لاتا ہے جو ایک مینڈک پورے راس النخاع اور دمبغ کے ساتھ اس وقت کام میں لاتا ہے جب وہ الٹے سے

سیدھا ہوتا ہے لیکن ان دو حالتوں میں ان کے انقباضات مختلف طور پر ترکیب پاتے ہیں جس کی وجہ سے نتائج میں بہت بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہم کو قطعاً نکالنا پڑے گا کہ شخاع میں خلا یا۔ اور ریشوں کا ایسا نظام ہے جن سے مینڈک پونچھتا ہے، اور اس الخلع میں ایسا ہے جس سے کہ وہ بھٹتا ہے۔ اسی طرح سر میں ایسے خلیے اور ریشے ہوتے ہیں جن سے رکاوٹوں کو دیکھ کر کودتا ہے اور اپنے جسم کا جبکہ یہ حرکت میں ہوتا ہے توازن قائم رکھتا ہے اور فصوص بصری میں ایسا نظام ہے جن سے کہ یہ پیچھے کی طرف ہٹتا ہے علیٰ ہذا۔ اب نصف کروں کے لئے حرکت کی کوئی قسم تو باقی نہیں رہی کیونکہ یہ تو مذکورہ بالا اعضا کرتے ہیں اس لئے ان کا کام یہ ہے کہ اس موقع اور عمل کا تعین کریں جس پر کہ ایک خاص حرکت کو ہونا چاہئے جس سے کہ پیچ کا عمل کم حکمی اور شین نما ہو جاتا ہے اس لئے ان کے واسطے ہم کو کسی ایسے نظام کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جب پونچھنے کی حرکت کا حکم نصف کروں سے جاتا ہے تو ایک مودج براہ راست شخاع میں پونچھنے والے نظام کی طرف جاتی اور اس کو بہ حیثیت مجموعی پیچ کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے جب صحیح و سالم مینڈک کو دنا چاہے تو نصف کروں سے اس کو صرف اس قدر ضرورت ہوتی ہے کہ یہ سر میں یا اور کہیں کد آنے والے مرکز کو پیچ کر دیں اور باقی عمل کا سر پر اپنے آپ انتظام کر لے گا۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے ایک جنرل کرنل کو کسی خاص حرکت کا حکم دیتا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ حرکت کیونکر ہوگی۔

لہذا ایک ہی عضلہ بار بار مختلف مدارج میں نظر آتا ہے ہر درجہ میں یہ اور مختلف عضلات کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے جو اس کے ساتھ مل کر ایک خاص قسم کی منتظم حرکت کرتے ہیں۔ ہر درجہ پر حرکت کسی نہ کسی حسی پیچ کی بنا پر واقع ہوتی ہے اور جو پیچ نصف کروں کو پیچ کرتا ہے وہ ابتدائی قسم کی حس نہیں ہوتی، بلکہ حسوں کا ایسا مجموعہ ہوتا جن سے متعین قسم کے مروضات یا اشیاء بنتے ہیں۔

کبوتر کے مراکز اسفل | اگر میٹک کے بجائے کبوتر کو لیں اور احتیاط کے ساتھ اس کے نصف کرے نکال لیں اور جب اس گل جراحی سے وہ اچھا ہو جائے، اس کی حالت کا مطالعہ کریں تو اس سے بھی بالکل ایسے ہی نتائج مرتب ہوتے جیسے کہ میٹک سے ہوئے تھے۔ یہ بے دماغ پرندہ اپنی تمام طبیعی حرکات کر سکتا ہے بلکہ کچھ روز کے بعد یہ کسی اندرونی بیماری کی بنا پر حرکت کرنے لگتا ہے کیونکہ اس کی حرکتیں از خود ہوتی ہیں۔ لیکن اس کے جذبات اور جبلتیں بالکل معدوم ہو جاتی ہیں۔ بقول شریڈر "بغیر نصف کروں کا جانور ایسے عالم میں رہتا ہے جہاں اس کے لئے کل اجسام مساوی قدر و منزلت رکھتے ہیں۔ بقول گالٹسز وہ بالکل بے ذات ہوتا ہے اس کے لئے ہر شے ایک جگہ گھیرنے والا تو وہ ہوتا ہے وہ معمولی کبوتر کو دیکھ کر بھی اسی طرح اپنا راستہ بدل دیتا ہے جس طرح سے کہ ایک پتھر کو دیکھ کر۔ ممکن ہے وہ دونوں پر چڑھنے کی کوشش کرے تمام مصنفین اس بارے میں متفق ہیں کہ اس قسم کے کبوتر اجسام میں بالکل تمیز نہیں کر سکتے۔ انھیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جو شے ان کے سامنے ہے۔ بے جان ہے یا جاندار۔ کتا ہے یا بلی یا کوئی شکاری پرندہ۔ یہ دوست دشمن میں تمیز نہیں کر سکتا۔ کبوتروں کے بڑے سے بڑے جھنڈ میں بھی یہ اس طرح سے نظر آتا ہے کہ گویا یہ محض تنہا ہے۔ نہ کی غلوں غلوں اب اس سے زیادہ اثر نہیں کرتی جتنا کہ مگر کے زمین پر گرنے کی آواز۔ جس سیمٹی کی آواز پر پہلے یہ چلنے کے لئے دوڑا جاتا تھا وہ اب اس کے لئے بالکل بے معنی ہوتی ہے۔ بغیر نصف کروں کے تمام دن غلوں غلوں گھومتا رہے گا اور اس سے جنسی بیماری کی تمام علامات ظاہر ہوتی رہیں گی لیکن ان حرکات کا مقصد کچھ نہ ہوگا۔ کبوتری کا پاس ہونا یا نہ ہونا اس کے لئے دونوں مساوی ہیں اگر اس کے پاس کبوتری لائی بھی جاتی ہے تو وہ اس کی طرف توجہ نہیں کرتا جس طرح سے کہ نر مادہ کی طرف توجہ نہیں کرتا اسی طرح مادہ اپنے بچوں کی طرف ملفت نہیں ہوتی۔ بچے اس کے پیچھے خوراک مانگتے ہوئے پھرے جائیں لیکن اس کی

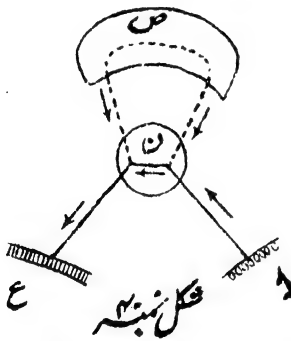
حالت ایسی ہوتی ہے جیسے کہ وہ کسی پتھر سے مانگ رہے ہوں۔ بغیر نصف کردوں کے کبوتر میں وحشت بالکل نہیں ہوتی جس طرح سے وہ بلی یا خکاری پرندے سے نہیں ڈرتا اسی طرح سے وہ انسان سے بھی نہیں ڈرتا؛

نصف کردوں | جب ان تمام واقعات کو جمع کرتے ہیں تو ان سے کچھ اس
کا عام تصور | قسم کا تعقل ہوتا ہے کہ مرکز افضل محض موجود جسمی مہج سے عمل کرتے ہیں۔ نصف کرے لمخوظات کی بنا پر عمل کرتے ہیں جو حصیں ان کو ہوتی ہیں وہ محض لمخوظات کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ لیکن لمخوظات کیا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایسی حسوں کی توقعات نہیں ہوتے جو عمل پر موقوف ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک طرح کا عمل ہوگا تو ایک طرح کی حس ہوگی اور دوسری طرح کا عمل ہوگا تو دوسری طرح کی حس ہوگی۔ اگر میں سانپ کو دیکھ کر یہ خیال کر کے ایک طرف کو ہو جاتا ہوں کہ یہ ایک خطرناک جانور ہے تو میرے تخیل کے ذہنی اجزاء کم و بیش واضح طور پر یہ ہوتے ہیں اس کا سر حرکت کرتا ہے، میری ٹانگ میں یک لخت درد ہوتا ہے مجھ پر خوف کی ایک حالت طاری ہو جاتی ہے ٹانگ درم کر آتی ہے میرا جسم بے حس ہو جاتا ہے اور مجھے ہریان ہوتا ہے میں مر جاتا ہوں وغیرہ اور میری اسیدیں تباہ ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ تمام تمثالات میرے گزشتہ تجربہ سے بنی ہیں، یہ گویا کہ ذہنی اعادے ہیں۔ ان واقعات کے جن کو میں اپنے میں محسوس کر چکا ہوں یا دوسروں میں دیکھ چکا ہوں مختصر یہ کہ یہ بعیدی حصیں ہوتی ہیں اور نصف کردوں والے اور بغیر نصف کردوں کے جانور میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ سلم جانور کے افعال تو غیر موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں اور بغیر نصف کردوں والے جانور کے افعال صرف موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حافظہ کی اصل جگہ نصف کرے میں۔ تجربہ ماضی کے اخراجات کسی نہ کسی طرح سے ان میں جمع ہوتے ہیں اور جب موجودہ مہج عمل کرتا ہے تو یہ کسی نہ کسی طرح سے تازہ ہو جاتے ہیں اس طرح سے

کہ پہلے تو بعید می منافع و مفاد کے استحضارات ہوتے ہوں گے اور پھر ان سے مضرتوں سے محفوظ رہنے اور منافع کو حاصل کرنے کے لئے مناسب حرکتی جہت میں متوجع جاتا ہوگا۔ اگر عصبی متوجع کو برقی رو سے تشبیہ دیں تو نظام عصبی جو کل ذیل میں 'ن' ہے اور نصف کروں کے نیچے واقع ہے اس کو ہم ایک سیدھے راستہ کے مشابہ کہہ سکیں گے۔ آلات جس سے عضلات کی طرف 'ن' کے خط پر سے سیدھا راستہ جاتا ہے۔ نصف کرہ 'ک' ایک دوسرا اور طویل راستہ قائم کرتا ہے جس سے کہ متوجعات ایسی حالت میں گزر سکتے ہیں جس حالت میں کسی وجہ سے اصل راستہ استعمال نہیں ہوتا۔

چنانچہ گرمی کے دنوں میں جب ایک تنکا ماندہ مسافر اپنے آپ کو سیل کے دخت کے نیچے ڈال دیتا ہے تو خوشگوار آرام اور ٹھنڈک کی محسوس جو راہ آست آئیگی ان کی تحریک قدرتی طور پر عضلات کے کامل پھیلنے کے لئے جائے گی۔ وہ اپنے



آپ کو خطرناک آرام کے لئے وقف کر دینگا۔ مگر چونکہ دوسرا راستہ کھلا ہوتا ہے اس لئے متوجع کا کچھ حصہ اس طرف کو بہ جاتا ہے اور نقری یا زکامی اندیشوں کو یاد دلا دیتا ہے۔ جو جس کے تقاضہ پر غالب آتے ہیں اور اس کو اٹھنے اور ایسی جگہ جانے پر آمادہ کرتے ہیں جہاں کہ وہ بلا کسی اندیشہ

کے آرام لے سکے۔ آئندہ جیل کر یہ بیان کریں گے کہ نصف کروں کے راستہ کو کیوں کر اس قسم کے مافظوں کا خزانہ سمجھ سکتے ہیں فی الحال میں اس کے خزانہ ہونے کے چند نتائج بیان کرتا ہوں۔

اول یہ کہ بغیر اس کے کوئی حیوان نہ تو متوجع سکتا ہے نہ ٹھہر سکتا ہے نہ ملتوی کر سکتا نہ عمل کی سے ایک محرک کو دوسرے کے مقابلہ میں تول سکتا ہے نہ مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ اس لئے جس جانور کے نصف کرے نہ ہوں اس کے لئے سمجھ بوجھ تو نا ممکن ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدرست

ایسے افعال کو جن کے کرنے میں سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے مراکز اسفل سے دماغ کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ ایک حیوان کو جہاں کہیں ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اس میں سمجھ بوجھ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کے حیوانات کو ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ اس لئے جن حیوانات کو جتنی زیادہ پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اتنا ہی ان کو بلند مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اور اسی اعتبار سے اس قسم کا جاندار اس عضو کے بغیر کم حرکات کر سکتا ہے۔ مینڈک کے بہت سے افعال محض مراکز اسفل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پرندوں میں ان کی نسبت کم ہوتے ہیں۔ کترنے والے جانوروں میں ان سے بھی کم اور کتے میں صرف چند۔ لنگوروں اور انسانوں میں تو بہ شکل ہی کوئی فعل ایسا ہوتا ہوگا جو اس کی مدد کے بغیر ہو سکتا ہو۔

اس کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔ مثال کے طور پر خوراک کے پکڑنے کو لو۔ فرض کرو کہ یہ مراکز اسفل کا ایک اضطراری فعل ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں خوراک اس کے سامنے آئے گی حالات خواہ کچھ ہی ہوں۔ حیوان اس پر جھپٹنے کے لئے مجبور ہوگا۔ اس کو اپنے اس محرک کی تعیل کے بغیر اسی طرح سے چارہ نہ ہوگا جس طرح سے اگر پانی کے نیچے آگ جلا دی جائے تو اس کو اُبلے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا اس کو اپنی اس معدہ نوازی کا بار بار رضیاء بھگتنا پڑے گا۔ محسنوں کے انتقام دشمنوں کی دشمنی پھندے زہر زیادہ خوری کے خطرات اس کی زندگی کے مستقل اجزاء ہوں گے۔ خطرے اور چارہ کی دل کشی میں مقابلہ کرنے کی عقل نہ ہونا اس قدر مضبوط نفس کا نہ پایا جانا کہ ذرا دیر بھوکا رہ لئے میزان ذہنی میں اس کے ادنیٰ ہونے کی باہر دلیل ہے۔ اور جو مچھلیاں ہمارے یہاں کی کنرا در بجلیں مچھلیوں کی طرح سے ایسی ہوتی ہیں کہ جہاں وہ کانٹے سے بچ کر پانی میں گریں کہ بھر انھوں نے خود بخود کانٹے کو پکڑنا شروع کیا اگر ان کی کثرت پیدا ہوگی ان کی کوتاہ اندیشی کی تلافی نہ کر دے تو بہت جلد اس کی عقل کی بنا پر ان کی نسل کا خاتمہ ہو جائے۔ اسی سے تمام ریڑھ والے جانداروں میں بھوک اور اس کی بنا پر جو اعمال ہوتے ہیں وہ

افعال دماغ میں داخل ہو گئے ہیں۔ چنانچہ جب متعلم عضویات کا چا تو محض ادنیٰ مرکزوں کو چھوڑ دیتا ہے تو یہ بالکل معدوم ہو جاتے ہیں۔ بغیر دماغ کے کبوتر کو اگر غلہ کے انبار پر بھی چھوڑ دیا جائے تو سمجھ کا ہی مرے گا۔

اسی طرح جنسی فعل کو لو۔ پرندوں میں یہ محض نصف کردوں سے متعلق ہوتا جب یہ نکال لئے جاتے ہیں تو کبوتر اپنے جوڑے کی شور و پیکار کی طرف مطلق توجہ نہیں کرتا۔ گالٹر کے قول کے مطابق ان کتوں کا بھی یہی حال ہوتا ہے جن کے دماغی ریشموں کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ جن لوگوں نے ڈارون کی کتاب ڈیسنٹ آف مین پڑھی ہوگی وہ اس امر سے واقف ہوں گے کہ اس کا مصنف پرندوں کی نسل کی اصلاح کے بارے میں جنسی انتخاب پر کس قدر زور دیتا ہے۔ مادہ ہمیشہ شرمیلی ہوتی ہے۔ اس کے شرمیلے پن کو دور کرنے کے لئے فطرت نے مختلف طریقے رکھے ہیں، بعض اوقات نر کے پر بہت خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کو دکھا کر وہ اس کو بھاتا ہے۔ کبھی وہ مختلف کرتب دکھاتا ہے، منگ منگ کر چلتا ہے۔ اور نر دں سے لڑتا ہے مگر مینڈکوں میں چونکہ جبلت جنسی کا تعلق ادنیٰ مرکزوں سے ہوتا ہے، اس لئے وہ موجودہ حسی ہیج پر بالکل مشین کی طرح سے عمل کرتے ہیں جن میں پسند یا انتخاب کو مطلق دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہر سال مینڈک کی نسل کی ایک بڑی مقدار ضائع جاتی ہے جس میں بہت سے بڑے مینڈک ہوتے ہیں۔ اور انڈوں کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں جس کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ ان جانوروں کا جذبہ جنسی بالکل کورانہ ہوتا ہے۔

اس امر کے کہنے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں کہ انسان کا عمرانی ارتقاع کس حد تک محبت و عصمت کا رہن منت ہے۔ تمدن اور وحشی زندگی میں شاید ہی کوئی اس سے بڑا فرق ہو۔ عضویاتی لحاظ سے اگر عصمت بدر نظر ڈالی جائے تو اس کے اس سے زیادہ اور کوئی معنی نہیں ہیں کہ موجودہ طبی داعیات پر جمالیاتی اور اخلاقی موزونیت کے وہ خیالات غالب آجاتے ہیں جن کو واقعات و حالات دماغ میں پیدا کرتے ہیں، اور باز رکھنے والے یا اجازت دینے والے اثرات ہی پر حرکت کا براہ راست دار مدار ہوتا ہے۔

خود دماغ کی بنا پر جو ذہنی زندگی عالم وجود میں آتی ہے اس میں بھی قریبی اور بعیدی لمحوں کا یہ عام اتیان پایا جاتا ہے۔ یہ بات ہمیشہ سے مسلم ہے کہ جس شخص کے افعال بعید ترین مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں وہی سب سے زیادہ عاقل و دور اندیش سمجھا جاتا ہے۔ ادارہ گرد جو صرف ایک گھنٹہ آگے دیکھتا ہے، آزاد جو صرف دن بھر کا انتظام کرتا ہے، مجروح جس کا مقصد حیات صرف ایک مفرد و تنہا زندگی کی پرورش ہوتی ہے، باپ جو آئندہ اپنی اولاد کے لئے انتظام کرتا ہے، قوم پرست جس کو من حیث المجموع قوم اور بہت سی آئندہ نسلوں کی فکر ہوتی ہے، اور بالآخر فلسفی یا مجتہد جو کل بنی نوع انسان کے لئے پریشان ہوتا ہے اور جس کے لمحوں کا ابد الابد کے لئے ہوتے ہیں، یہ ایسا ایک غیر منقطع سلسلہ ہے جس میں اس کا ہر درجہ اس خاص فعل کے اظہار کی زیادتی کی بنا پر قائم ہوتا ہے، جو دماغی مرکزوں کو مراکز ادنیٰ سے ممتاز کرتا ہے۔

نظر یہ جو حرکتیت طویل راستہ میں جس کے متعلق یہ خیال ہے کہ اس میں بعیدی کے تصورات اور یادداشتیں ہوتی ہیں، جو فعل ہوتا ہے، جس حد تک کہ یہ ایک طبعی عمل ہے، اس کی توجیہ مراکز ادنیٰ کے افعال کی طرح سے ہونی چاہئے۔ اگر اس کو یہاں اضطرابی عمل قرار دیا جائے گا تو اس کو وہاں بھی اضطرابی ہونا چاہئے۔ دونوں صورتوں میں متوج مراکز میں داخل ہونے کے بعد عضلات کی طرف جاتا ہے۔ لیکن جس راستہ سے کہ متوج عضلات کی طرف جاتا ہے اس کا تعین مراکز ادنیٰ میں تو نظام تخلایا کے چند مقررہ نکاسات سے ہوتا ہے۔ برخلاف ان کے نصف کردوں کے احکامات بچہ اور غیر متعین ہوتے ہیں۔ اور یہ محض یکت کا فرق ہے۔ کیفیت کا نہیں، جس سے اضطرابی عمل کی نوعیت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا، یہ خیال کہ تمام افعال اس قسم کے افعال کے مطابق ہونے چاہئیں جدید عصبی عضویات کا اصل اساس ہے۔ اور اس خیال سے شعور اور افعال عصبی کے تعلق کے متعلق دو متضاد نظریے قائم ہو گئے ہیں۔ بعض مصنفوں نے یہ دیکھا کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ احساس ان کی پہچانی کرے یہ نتیجہ نکالا ہے۔

ادنی ترین اضطرابی اعمال کے ساتھ اس قسم کا کوئی احساس بھی غالب رہتا ہے اگرچہ ممکن ہے یہ احساس تنوع سے متعلق ہو اور اعلیٰ مرکز یعنی نصف کرے اس کو محسوس نہ کر سکتے ہوں۔ بعض نے یہ لحاظ کر کے کہ اضطرابی اور نیم خود حرکتی افعال باوجود اپنی موزونی اور صحت کے اس طرح سے ہو جاتے ہیں کہ بظاہر ان کا قطعاً کوئی شعور نہیں ہوتا بالکل دوسری حد تک متجاور کر جاتے ہیں۔ اور یہ دعویٰ کرنے لگتے ہیں کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال جن کا تعلق نصف کرے سے ہوتا ہے، ان کی موزونی اور صحت کو اس امر سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا کہ ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ محض اور خاص عضویاتی مشنری کے نتائج ہوتے ہیں۔

مورخا لڈ کر نظریہ کو اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو مثالوں پر منطبق کر کے دیکھا جائے اس میں شک نہیں کہ باتیں کرتے وقت ہماری زبانوں اور قلموں کی حرکتیں اور آنکھوں کی حرکات عضویاتی قسم کے واقعات ہیں، اور اس اعتبار سے ممکن ہے ان کے علیٰ مقدمات بھی محض میکانی ہی ہوں۔ اگر ہمیں شیکسپیر کے نظام عصبی کا پورا علم ہوتا، اور اس کے گرد و پیش کے حالات سے بھی اچھی طرح سے واقف ہوتے تو نظریہ ہذا کے مطابق ہم یہ بتا سکتے کہ شیکسپیر کے ہاتھوں نے اس کی زندگی کے خاص زمانہ میں بعض کاغذ کے تختوں پر وہ چھوٹے چھوٹے نشانات کیوں بنائے جن کو ہم اختصار کے خیال سے ہلٹ کا مسودہ کہتے ہیں۔ ہم اس کی ہر کاٹ جھانٹ کر تغیر و تبدل کی وجہ سمجھتے۔ اور ہمیں شیکسپیر سے ذہن میں خیالات تسلیم کرنے کی تحقیق ترین ضرورت بھی لاحق نہوتی اس صورت میں الفاظ اور جملے کسی مضمون یا مطلب کی علامت نہ ہوتے، بلکہ محض نشانات ہی رہتے۔ اسی طرح سے نظریہ خود حرکیت اس بات کا طالب ہے کہ اس کم و بیش ڈیڑھ من ذی حرارت مادہ کی جو مارٹن لوتھر کے نام سے مشہور ہے، مکمل سوانح عمری لکھ سکتے، بغیر اس کے کہ اس سے کہیں بھی یہ شعور ہو کہ اس تو دہ گھی کو کبھی احساس بھی ہوتا تھا۔

لیکن دوسری طرف لوتھر یا شیکسپیر کی ذہنی تاریخ کا ایسا ہی مکمل تذکرہ کرنے سے کوئی شے باز نہ رکھ سکے گی اور تذکرہ ایسا ہو گا جس میں فکر و جذبہ

سر شعاع اپنی جگہ پائے گی۔ ہر شخص کی ذہنی تاریخ کے ساتھ اس کی جسمانی تاریخ بھی
 ملے گی اور ایک کا ہر نقطہ دوسرے کے ہر نقطہ کے مطابق ہو گا لیکن اس پر رد عمل
 نہ کرے گا اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ستارے کے تاروں سے آواز نکلتی ہے۔ لیکن اس کے
 ارتعاشات کو نہ تو روکتی ہے، اور نہ تیز کرتی ہے۔ یا جس طرح سے کہ انسان
 کا سایہ اس کے ساتھ ساتھ چلتا ہے، لیکن اس کے قدموں پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔
 جب تک ہم اپنے نقطہ نظر کو صرف مراکز عصبی ہی تک محدود رکھتے ہیں تو
 دان کے افعال کے اس میکانیکی نظریہ سے زیادہ کوئی دلکش و دل فریب شے نظر
 نہیں آتی۔ بائیں ہر شعور بھی اپنی جگہ پر موجود ہے، اور غالب گمان ہے کہ دیگر
 افعال و اعمال کی طرح یہ بھی کسی نہ کسی غرض ہی سے عالم وجود میں آیا ہے کیونکہ
 یہ کہنا قوت ہی لغو معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی غرض نہیں۔ اس کی غرض
 و غایت انتخاب معلوم ہوتی ہے، لیکن انتخاب کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس میں
 قوت ہو۔ شعور کی وہ حالتیں جو صحیح محسوس ہوتی ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ
 پکڑا جاتا ہے۔ اور جو غلط محسوس ہوتی ہیں ان کو رد کیا جاتا ہے۔ اگر شعوری حالتوں
 کے یکٹانے اور روکنے کے معنی انفرادی طور پر مستلزم عصبی اعمال کے
 قرار دیا جاتا ہے تو یہ قوی کرنے اور دبانے کے ہیں تو ممکن ہے کہ ذہنی حالتوں کا
 وجود نظام عصبی کی رہبری و رہنمائی کرتا ہو، اور اس کو اس راستہ پر رکھتا ہو
 جو شعور کے نزدیک سب سے بہتر ہو عموماً یہ ہوتا ہے کہ شعور کے نزدیک
 جو شے بہتر ہوتی ہے وہ دراصل انسان کے لئے بہتر ہوتی ہے۔ یہ ایک
 مشہور بات ہے کہ لذات عموماً مفید اور آلام عموماً مضر تحریکات کے ساتھ وابستہ
 ہوتے ہیں۔ زندگی کے تمام اصولی اعمال سے اس کی تشریح ہوتی ہے۔
 اگر منگی دم گھٹنا، کھانا پانی یا نیند کا میسر نہ آنا مکان میں کام کرنا بدن چل جانا،
 زخمی ہونا یا دم کرنا، زہر کے اثرات یہ تمام چیزیں اتنی ہی ناخوشگوار ہیں جتنا کہ معدہ
 کو خوراک سے بھرنا یا مکان کے بعد آرام لینا اور سونا آرام کے بعد ورزش
 کرنا۔ اور ہمیشہ ملے اور ہڈیوں کا اچھی حالت میں رہنا خوشگوار ہوتا ہے مضر
 اسپینہ اور اور بعض دیگر ارباب فکر یہ کہتے ہیں کہ مفید اشیاء کا خوشگوار اور مضر

اشیا و کانا گوار معلوم ہونا کسی مقررہ خلقی رجحان پر مبنی نہیں ہے بلکہ محض طبیعی انتخاب کے عمل کا نتیجہ ہے، اور اگر جانداروں کی کسی نسل کو مضر تجربہ ہی لذت بخش معلوم ہونے لگے تو یہ عمل بالآخر اس کو یقیناً ہلاک کر ڈالے گا۔ اگر کسی حیوان کو دم ٹھکنے میں مزا آنے لگے، اور یہ لذت اس قدر قوی ہو کہ وہ اپنا سر پانی میں چھپائے رکھے تو اس کو چار یا پنج منٹ سے زیادہ زندگی نصیب نہیں ہو سکتی، لیکن اگر شعوری لذت کسی شے کو تقویت نہیں پہنچاتی اور شعوری الم کسی شے کو نہیں دباتا تو بغیر کسی ایسی عقلی مہنوائی کے جیسی کہ حامیان نظریہ خود حرکیت تجویز کرتے ہیں (اس کی کوئی وجہ معلوم نہ ہوگی) کہ مضر افعال مثلاً جلنا بلا کسی خرابی کے مسرت سے اہتملزار کا باعث نہ ہو، اور ضروری افعال مثلاً سانس لینا حد سے زیادہ تکلیف کا باعث نہ ہوں۔ تقسیم احساسات کے بارے میں اب تک جو سب سے بڑی کوشش ہوئی ہے، وہ مسٹر گرانت ایلن نے اپنی کتاب عضویاتی جمالیات میں کی ہے۔ اور ان کا استدلال لذات و المام کی اس عقلی قوت پر مبنی ہے جس سے خالص نظریہ خود حرکیت کے حامی قطعاً منکر ہیں۔

اس لئے قیاس اور واقعات کی شہادت دو توں اس نظریہ کے مخالف ہیں کہ ہمارے افعال محض میکانیکی ہوتے ہیں بیانی نفسیات کی رو سے (اگرچہ ہم یہ فرض کر لینے پر مجبور بھی ہوں کہ ہمارے تمام احساسات کے لئے کسی دماغی اعلیٰ کا بطور شرط کے ہونا ضروری ہے۔ اور ہر احساس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو کہ یہ ان تموجات کا نتیجہ ہے جو خارجی دنیا سے ہمارے آلات حس تک آتے ہیں) ہمیں اس امر کے متعلق شک کرنے کی کوئی نمایاں وجہ نہیں ملتی کہ احساسات اس طرح سے رد عمل کر سکتے ہوں، جس سے کہ وہ اعمال جن کی بنا پر یہ عالم وجود میں آتے ہیں قوی یا کمزور ہو جاتے ہوں اس لئے میں کتاب ہذا میں بلا تکلف وہی راستہ اختیار کروں گا جو معمولی طور پر عقل میں آتا ہے۔ میرا انداز بیان کچھ ایسا ہو گا کہ گویا شعور فاعلانہ طور پر مقصی مرکزوں کو اپنی غایات کی جہت میں کام کرنے پر مجبور کر تا رہتا ہے، اور زندگی کے کھیل کا محض کمزور و مفلوج تماشا ہی نہیں ہے۔

نصف کروں کے اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ نصف کروں کو حافظہ کا آدھ ہونا وظائف کا قیمن مقام چاہئے۔ یہ کسی نہ کسی طرح سے سابقہ تموجات کے اثر کو باقی رکھتے ہیں اور اسی اثر سے حرکت کے وقوع میں آنے

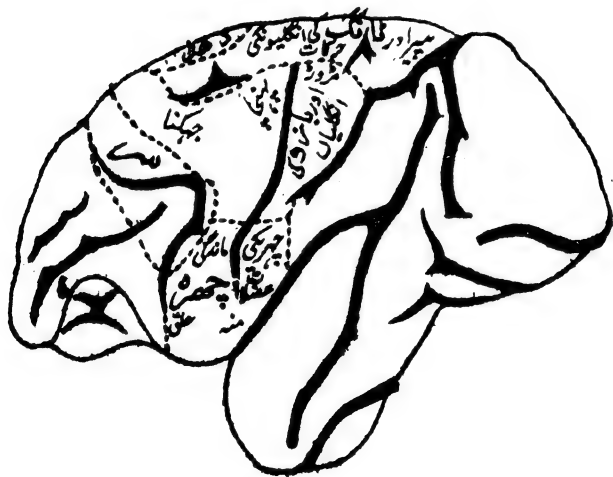
سے پہلے تجربہ ماضی کے ذہنی لمحوں کا متہیج ہوتے ہیں۔ علمائے عضویات کی چہر بھڑا اور اطباء کے مشاہدات سے گزشتہ چند سال میں یہ بات پایہ توثیق کو پہنچ چکی ہے کہ مختلف تلفیفات میں سے جو جس آلہ حس سے متعلق ہوتی ہے اس کا اس عضو اور اس کے متعلقہ نظام عضلی کے اعتبار سے ایک خاص فعل اور خاص وظیفہ مقرر ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ہم اس شہادت کو بالتفصیل تو بیان نہیں کر سکتے، اس لئے صرف ان نتائج پر اکتفا کیا جائے گا جو کتاب ہذا کی تالیف تک سب سے زیادہ قرین صحت معلوم ہوتے ہیں۔

ذہنی اور دماغی عناصر اول تو اس تحلیل میں جو علمائے عضویات افعال و مانع کے متعلق کرتے ہیں اور اس میں جو علمائے نفسیات وظائف ذہنی کی کرتے ہیں بہت ہی عمدہ مماثلت و موازات پائی جاتی ہے۔

دماغیاتی نظریہ میں اس کی تقسیم ایسے اعضا میں کی گئی ہے جن میں ہر ایک انسان کے لئے اس کی ایک خاص حالت کے لئے ہوتا ہے۔ مثلاً محبت پدری کا عضو اپنے متلازم شعور کے ساتھ جس حد تک کہ اس کو اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے ایک کامل انسان ہوتا ہے۔ احترام کے عضو میں وہ عباد مجسم ہوتا ہے وغیرہ۔ نفسیات روحانی میں ذہن کی تقسیم بعض ایسی قوتوں میں کی گئی ہے جو بعض محدود حالتوں میں مکمل ذہنی انسان ہوتی ہیں۔ تحلیل ان کے اور بھی سادہ اجزا میں تقسیم کر دیتی ہے۔

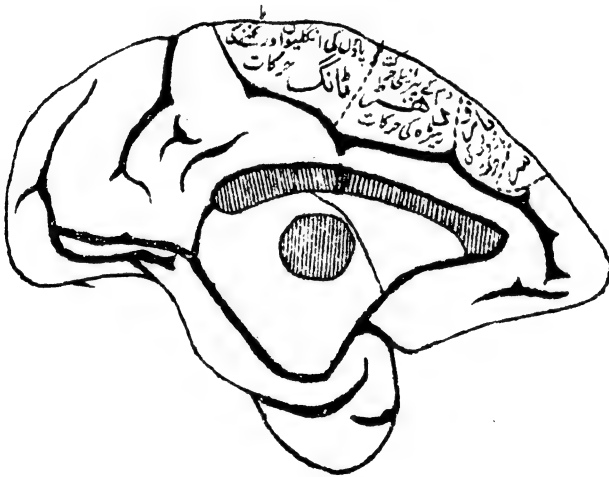
دماغ و ذہن دونوں سادہ حسی اور حرکی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ڈاکٹر جوئلنگس جیکسن کہتے ہیں کہ کل عصبی مراکز ادنیٰ سے لیکر اعلیٰ تک (یعنی جو اہر شعور، محض عصبی نظامات کے بنے ہوئے ہیں جو ارتسامات و حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان کے علاوہ دماغ کے اور کون سے اجزا ہو سکتے ہیں۔) میسرٹ صاحب کہتے ہیں نصف کروں کی قشر جرم کے

ہر عضلہ اور ہر ذی حس نقطہ کی سطح تیز ہوتی ہے۔ ان کا بیان بھی مذکورہ
بلا بیان کا مؤید ہے۔ ہر عضلہ اور ہر ذی حس نقطہ کے مطابق قشر دماغ میں ایک نقطہ
ہوتا ہے۔ اور ذہنی پہلو پر اسی نقطہ سے اس عضلہ اور نقطہ کے حس و تصور
مطابق ہوتے ہیں جس اور حرکت کے حس و تصور ہی وہ عناصر ہوتے جن کا
تحلیلی نفسیات کے نقطہ نظر کے مطابق ذہن بنا ہوا ہوتا ہے اشیاء کے
مابین جو علائق ہوتے ہیں ان کی توجیہ اختلافات (بین تصورات) سے
کی جاتی ہے اور جذبی و جبلی رجحانات کی توجیہ ان اختلافات کے ذریعہ سے
کی جاتی ہے جو تصورات و حرکات کے مابین ہوتے ہیں۔ داخلی اور خارجی
عالم کو ایک ہی شکل سے ظاہر کیا جاسکتا ہے۔ نقاط اور دائرے خلا یا اور
تصورات دونوں کے لئے ہو سکتے ہیں۔ اور اسی طرح سے جو خطوط ان کو



شکل نمبر ۱۳۲
بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ - سطح خارجی
ملاتے ہیں ان کو ریشوں اور استکافات دونوں کے قائم مقام سمجھا جاسکتا ہے

ایٹلافیہ کے نظریہ تصورات کی حیثیت کے متعلق شک ہو سکتا ہے لیکن اس کا معلمانہ فائدہ ہمیشہ باقی رہے گا بہر حال یہ معلوم کرنا خالی از لطف نہیں کہ عضویاتی تحلیل اس میں کتنا عہدہ کام دیتی ہے اب ہم اس کو تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں حرکی رقبہ ایک بات قطعی طور پر ثابت ہو چکی ہے اور وہ یہ کہ مرکزی تلفیفات جو شگاف رولینڈ وگے دونوں جانب ہیں اور (گہرا گہرا بند ہیں) بڑے کنارے والی تلفیف (جوان میں وسطی سطح کے ساتھ مسلسل ہوتی ہے جہاں کہ ایک نصف کرہ دوسرے نصف کرہ سے جڑا ہوا ہوتا ہے) وہ حصہ ہے جہاں ان تمام حرکی ہیجٹ کو جو قشر و ماغ سے روانہ ہو کر عضلی مراکز یعنی قشر و راس انجاع و تنجاع (جن پر کہ بالآخر عضلی انقباضات کا دار مدار ہوتا ہے) کی طرف



شکل نمبر ۴۲

بند کر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ سطح وسطی۔
جاتے ہیں گزرنا پڑتا ہے۔ اس حرکی رقبہ کا وجود تشریح قطعاً اور علم الامراض
تینوں کی شہادت سے ثابت ہے۔

نمبر ۴۴ کی شکلیں شیفر اور ہورسلے کی مرتب کردہ ہیں اور ان سے بندر کے حرکتی رقبہ کی تشریح و ترتیب اس قدر وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے کہ کسی بیان سے نہ ہو سکتی۔

شکل نمبر ۴۴ کو اشارے نے مرتب کیا ہے اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ ریشے نیچے کی طرف کیونکر جاتے ہیں جتنے حسی تموج نصف گروں میں داخل ہوتے ہیں ان سب کو رقبہ رولینڈ سے گزرنا پڑتا ہے۔ رقبہ رولینڈ و اسی اعتبار سے ایک



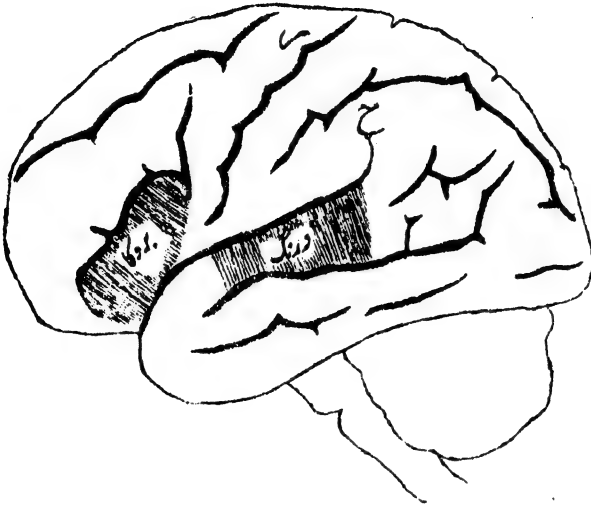
شکل نمبر ۴۴۔ انسانی دماغ کی آڑی تقطیع جو ریشہ رولینڈ میں سے گئی ہے۔

س، انشاق سلولس۔ ن، س، نواۃ ریشہ۔ ن، ع، نواۃ عدیہ جسم خط۔ ت، اسکربر سک، کرس۔ س، راس انشاق۔ پ، اعصاب چہرہ جو اپنے نواۃ سے قطرہ کے رقبہ میں جا رہے ہیں۔ ت سے ن، ع تک جو ریشہ جارہے ہیں۔ وہ نام نماد درج دہلی میں ڈ

قیف کی حیثیت رکھتا ہے، جو دال قطرہ اور اس کے نیچے کے حصوں سے گزرتا ہے اور جوں جوں یہ سطح سے نیچے اترتا جاتا ہے اس کی نالی تنگ تر ہوتی جاتی ہے۔ شکل کے بائیں نصف حصہ پر سیاہ بیضوی شکلیں سی جو ہیں یہ تورمات کے بجائے

ہیں اور ریشوں کے راستہ کا بغور مطالعہ کر کے متعلم کو نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے کہ حرکی توجہات کے روکنے میں ان کا کیا کچھ اثر ہوتا ہو گا ؟

قشر دماغ کی حرکی مقامیت کا وہ ثبوت جو طالب علم کے لئے سب سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ ایک بیماری سے ملتا ہے جسکو آجکل ایفیمیا یا حرکی افیزیا کہتے ہیں۔ حرکی افیزیا میں نہ تو آواز بند ہوتی ہے اور نہ زبان اور ہونٹوں پر فالج کا اثر ہوتا ہے۔ مریض کی آوازیں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ سوائے ان اعضا کے جو بولنے کے لئے ضروری ہیں اس کے چہرے کے کل اعصاب کا فعل بالکل صحیح ہو۔ وہ ہنس بھی سکتا ہے، رو بھی سکتا اور گا بھی سکتا ہے۔ لیکن وہ یا تو الفاظ کو مطلقا ادا ہی نہیں کر سکتا ہے، یا اگر ادا کر سکتا ہے تو صرف چند بے معنی الفاظ و ترکیبات جو اس گفتگو کی کل کائنات ہوتی ہے۔ یا یہ بھی نہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ بولتا ہے لیکن اس کی گفتگو غیر مربوط و بے سرو پا ہوتی ہے۔ کم و بیش الفاظ کا تلفظ اور استعمال غلط ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس کی گفتگو محض بے معنی حروف کا مجموعہ ہوتی ہے۔ خالص حرکی افیزیا کی صورت میں مریض کو اپنی غلطیوں کا احساس ہوتا ہے اور اس کو اس سے بہت تکلیف ہوتی ہے۔ جب کبھی کوئی مریض اس حالت میں مر جاتا ہے اور ورنہ اس کے دماغ کے امتحان کرنے کی اجازت دیدیتے ہیں، تو یہ دیکھا گیا ہے کہ سامنے کا زیرین جیرس متضرر ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۴۴) بروکالنے اس واقعہ کا سب سے پہلے مشاہدہ کیا تھا اور اس وقت سے جیرس کو تلفیف بروکال کہنے لگے ہیں جن لوگوں کا بائیں ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور داہنے ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے داہنے نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ اور جبکا داہنا ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور بائیں ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے بائیں نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اکثر لوگ تو بائیں دماغ ہی کے ہوتے ہیں یعنی ان کی تمام پیچیدہ اور مخصوص حرکات کی باگ بائیں نصف کرے ہی کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ عام طور پر جو لوگ زیادہ تر داہنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اس کی



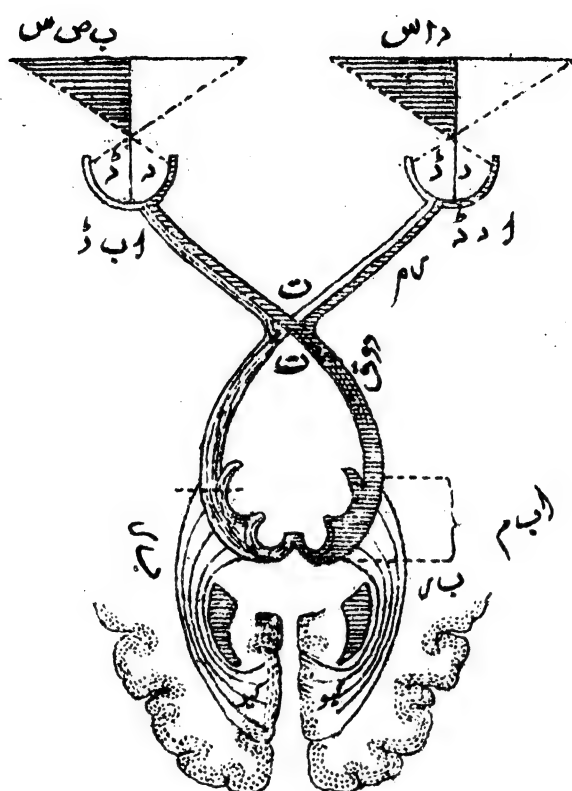
شکل نمبر ۴۴۔ بایاں نصف کرہ جن حصوں کو سیاہ دکھایا گیا ہے انکے ضلع
ہو جانے سے حرکی درو کا (اور سی دورنگ) افز یا ہو جاتا ہے۔

وجہ یہی ہے، اور اسی وجہ سے بائیں نصف کرے سے صرف داہنے نصف حصہ جسم
کی طرف بہت زیادہ ریشے آتے ہیں، جو شکل نمبر ۴۴ حرف م کے نیچے دکھائے گئے
ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے انسان کا بایاں نصف کرہ زیادہ کام کرتا ہو۔ اور اسکی کوئی
خارجی علامت ظاہر نہ ہوتی ہو۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ جسم کے دونوں حصے
اس نصف کرے کے ماتحت عمل کر سکتے ہیں۔ یہی حالت آلات صوت کی اس سچیدہ اور
مخصوص حرکی فعل کے وقت ہوتی ہے جبکہ ہم گفتگو یا تکلم کہتے ہیں۔ دونوں نصف کرے
میں سے کوئی ایک متاثر کر سکتا ہے۔ جسطرح سے کہ دونوں میں سے کوئی ایک دھڑکیوں
اور پیٹ کے عضلات کو عمل میں لاسکتا ہے۔ مگر دافیر یا کے مذکورہ بالا واقعات سے یہ
ثابت ہوتا ہے کہ حرکات تکلم میں اکثر اشخاص میں محض بایاں نصف کرہ ہی عامل ہوتا ہے۔
اگر اس میں کچھ نقص واقع ہو جائے تو قوت گویائی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ داہنا
نصف کرہ اپنی جگہ پر بالکل تندرست اور اس قسم کی حرکتیں کرتا ہو جیسی کہ کھانا
کھاتے وقت مختلف قسم کی حرکتیں ہوتی ہیں۔

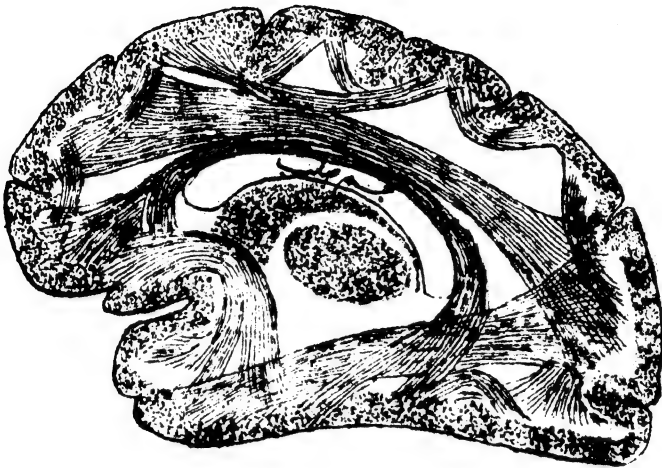
مرکز بصارت | فصوص قضائی میں ہوتا ہے۔ یہ امر بھی تینوں ممکنہ شہادتوں سے قطعاً ثابت ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شبکیہ کے بائیں نصف حصوں سے توریٹے بائیں نصف کرے میں جاتے ہیں، اور دائیں نصف حصوں سے دائیں نصف کرے میں جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے جب دائیں نصف کو نقصان پہنچ جاتا ہے تو دونوں آنکھوں کے نصف دائیں حصے نیم کور ہو جاتے ہیں یعنی شبکیہ کے دائیں نصف حصوں کی بصارت بالکل زائل ہو جاتی ہے اور اکرین کی ساحت نظر کا بائیں نصف حصہ غائب ہو جاتا ہے۔ شکل نمبر (۴۵) سے یہ بات بخوبی واضح ہو جائے گی۔

شیفر اور منک دونوں کا یہ خیال ہے کہ شبکیہ کے بالائی اور زریں حصوں میں بھی قشر بصری کے ساتھ اس قسم کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ قشر بندروں اور کتوں کے قشر بصری کو برقی اثر سے متاثر کر کے ان کی پتلی کی حرکتوں کا مطالعہ کر رہے تھے کہ کچھ ایسے واقعات مشاہدہ میں آئے جن سے خیال بالا کی تائید ہوئی۔ اگر دونوں فص بیکار کر دئے جائیں تو بصارت بالکل زایل ہو جاتی ہے۔ جب نیم چشمی کو ری کا مرض انسان کو ہوتا ہے تو نصف ساحت نظر میں روشنی کا احساس تو نہیں ہوتا لیکن اشیاء کے بصری تشاللات باقی رہتے ہیں۔ لیکن دونوں نصف کروں کے فصوص کے ضایع ہونے سے یہ امر تقریباً یقینی ہے کہ نہ صرف روشنی کی حس بلکہ کل بصری یادداشتیں اور تشاللات یک قلم فنا ہو جاتی ہیں؛ مریض کے بصری تصورات تک بالکل ہو جاتے ہیں۔ تصورات پر اس قسم کا اثر صرف قشر دماغ کی کوری سے ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ اگر شبکیہ یا آنکھوں اور قشر دماغ کے مابین کوئی حصہ خراب ہو جائے تو اس سے شبکیہ کی روشنی کے محسوس کرنے کی قوت تو جاتی رہتی ہے، لیکن بصری تشاللات قائم کرنے کی قوت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

ذہنی کوری | قشر دماغ کی خرابی کا ایک بہت ہی دلچسپ واقعہ ذہنی کوری ہے۔ اس میں بصری اتصالات کے محسوس کرنے کی قوت پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، بلکہ ان کے سمجھنے کی قابلیت زایل ہو جاتی ہے اور نفسیات اس کی لوجہ اس طرح سے کرتے ہیں کہ بصری حصوں



بصر کی مشنری کا خاکہ مرتبہ سیگنٹن - تلفیف کیونینس - دیکھو جو حصے اسکی طرف جاتے ہیں ان کو سیاہ کر کے دکھایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اپنا نقل کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ بصر، داخلی نصف کرے کے بصری ریشے - ۱ بصر ادنیٰ مرکزوں کا حلقہ اجسام پر آئے وغیرہ - ۲ بقیہ داہنا بصری قطعہ - ۳ تقاطع بصری - ۴ راسی، وہ ریشے جو شکبہ بطنی اور صدغی نصف حصوں میں جاتے ہیں - ۵ راسی وہ ریشے جو شکبہ کے مرکزی اور انفرنی نصف حصوں کی طرف جاتے ہیں - ۶ ڈایا یاں وسیلہ، ۷ داہنا وسیلہ - ۸ اندادوں کا داہنا نصف حصہ کور ہے - ۹ الفاظ دیگر ۱۰ اس بصری ص من انسان کے لئے کیوں کے متفرق ہو جانے سے غیر مرنی ہو گئے ہیں -



شکل نمبر ۴۶ وہ تار جو مراکز قشری میں باہم دگر ربط و تعلق قائم کرتے ہیں۔
 اور ان کے سنی کے مابین جو اختلافات ہوتے ہیں وہ جاتے رہتے ہیں۔ بھری مراکز
 اور دیگر تصورات کے مرکوزوں کے مابین جو راستے ہوتے ہیں۔ اگر ان میں کسی
 قسم کی رکاوٹ واقع ہو جائے تو اس سے یہ مرض واقع ہو سکتا۔ چھپے ہوئے
 حروف ہتھی یا الفاظ اول تو بعض آوازوں کو ظاہر کرتے ہیں، دوسرے ان
 سے بعض حركات گویائی تصور ہوتی ہیں۔ اگر مراکز گویائی یا مراکز سماعت اور
 مراکز بصارت کے مابین تعلق منقطع ہو جائے تو اس سے لازمی طور پر یہی
 توقع کرنی چاہئے کہ الفاظ کے دیکھنے سے ہم ان کی آواز کا تصور نہ کر سکیں گے۔
 مختصر یہ کہ اس صورت میں ہم میں سے پڑھنے کی قابلیت معدوم ہو جائے گی۔
 ٹھیک یہی پیچیدگی اکثر اوقات افیزیا کے ان مریضوں کی صورت میں آپڑتی
 ہے، جن کے سامنے کے صدغی رقبوں کو بہت زیادہ صدمہ پہنچ جاتا ہے۔
 بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مریض ایک شے کو دیکھ کر شناخت

نہیں کر سکتا۔ مگر چھوکر شناخت بھی کر لیتا ہے اس کا نام بتا دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان در آئندہ راستوں کی تعداد کس قدر ہے جن کا بر آئندہ سمت میں گویائی پر آکر اختتام ہوتا ہے۔ اگر آنکھ کا راستہ بند ہے تو ہاتھ کا راستہ کھلا ہوا ہوتا ہے۔ کامل ذہنی کوری میں مریض کی بصارت و سماعت کوئی قوت کام نہیں دیتی۔ مریض کی حالت ایک طرح کے جنون کی سی ہوتی ہے جس کو اسمبولیا اپریکیا کہتے ہیں وہ معمولی سی معمولی چیزوں کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے بہت ممکن ہے کہ مریض پا جائے کو بجائے ٹانگوں میں پہننے کے ایک طرف کندھے پر ڈال لے۔ اور ٹوپی کو بجائے سر پر اوڑھنے کے دوسری طرف کندھے پر ڈال لے۔ یا صابون کو کھانے لگے۔ اور جو تلوں کو میز پر رکھے۔ یا لقمہ ہاتھ میں لے۔ اور اس کو یہ نہ معلوم ہو کہ اس کو کیا کرنا چاہئے اور پھر اس کو رکھ دے۔ لیکن اس قسم کی خرابی دماغ کے بہت زیادہ متضرر ہو جانے سے ہوتی ہے۔

مرکز سماعت فص صدغی کے بالائی تلفیف میں واقع ہے (دیکھو شکل نمبر ۱) میں وہ حصہ جس پر درنگ لکھا ہوا ہے، اس کا ثبوت افیزیا کے واقعات سے ملتا ہے۔ چند صفحے پہلے ہم نے حرکی افیزیا سے بحث کی ہے۔ اب ہم حسی افیزیا کا ذکر کرتے ہیں۔ افیزیا کے متعلق جو کچھ ہم کو علم ہے اس کے تین دور ہو سکتے ہیں (۱) دور برد کا (۲) دور درنگ (۳) دور چار کا ٹیڈرو کا کی تحقیق کا حال معلوم ہے۔ درنگ نے سب سے پہلے ان اشخاص کے مرض میں اختیار کیا ہے جو گفتگو کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ اور جو گفتگو سمجھ تو سکتے ہیں مگر بول نہیں سکتے۔ اس نے اول الذکر حالت کو فص صدغی کی خرابی پر مبنی قرار دیا ہے۔ اس حالت میں دراصل مریض الفاظ سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اس مرض کو سمعی افیزیا کہتے ہیں۔ اس موضوع پر جدید ترین اعدادی تحقیق ڈاکٹر ایلن اسٹار نے کی ہے۔ ان کو سات مریض نفطی ہیرے پن کے دستیاب ہوئے (یہ لوگ لکھ پڑھ اور بول سکتے تھے لیکن اگر ان سے کچھ کہنے تو اسکو نہ سمجھ سکتے تھے) ان لوگوں کا نقص دماغ کی پہلی اور دوسری تلفیف صدغی کے دو تہائی پچھلے

حصہ تک محدود تھا۔ جن لوگوں کو دامنے لائق سمجھا کرتی تھی عادت ہوتی ہے
یعنی جگہ دماغ کا بایاں نصف حصہ کام کرتا ہے ان میں حرکت کی افزائش کے نقص کی طرح
خرابی ہمیشہ بائیں طرف ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب کام کرنا بالکل ہی ناممکن ہو جائے
تب بھی عورتیں بہت سماعت باقی رکھتی ہیں اس کے لئے دماغی جانب کام کرنا کام
کر سکتی ہیں یہ سماعت یا بول چال میں مفید نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کم پیش فرض بائیں
مرکز کی صحت پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ ان حالتوں میں سننے ہوئے الفاظ کو
ایک طرف تو ان اشیاء سے امتلافت ہوتا ہے جن کے لئے یہ ہوتے ہیں
اور دوسری طرف ان حرکات سے ہوتا ہے جو ان کے ادا کرنے کے لئے
ضروری ہوتی ہیں۔ (بقول ورنک) ہم میں سے اکثر کی قوت گویائی یا سمعی
اشاروں پر عمل کرتی ہے یعنی ہمارے بصری لمس اور دیگر تصورات غالباً
براہ راست حرکت کی مرکزوں کو متہیج نہیں کرتے۔ بلکہ پہلے الفاظ کی ذہنی آوازوں
کو پیدا کرتے ہیں اور اس کے بعد حرکت کی مرکز متہیج ہوتے ہیں۔ گویا کہ الفاظ کی
ذہنی آوازیں ادائی الفاظ کے لئے بمنزلہ فوری امیج کے ہوتی ہیں۔
جہاں ان کا امکان فوت ہو جاتا ہے۔ یعنی بائیں جانب کے نقص صدغی میں
اس کا مرکز فنا ہو جاتا ہے یا فنا کر دیا جاتا ہے تو اس سے گویائی پر ضرور
اثر پڑتا ہے۔ بعض ایسے واقعات بھی دیکھنے میں آئے ہیں جن میں مرکز سماعت
کی خرابی کا گویائی پر کوئی اثر نہیں پڑا لیکن ایسے واقعات شاذ ہوتے ہیں اور ہم انکو
خرق عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ایسی صورتوں میں مریض اپنے
آلات گویائی کو دوسرے نصف کے سمعی مرکز سے متہیج کرتا ہو گا۔ یا پھر یہ
براہ راست بصری لمس کے مرکزوں سے متہیج ہوتے ہوئے گئے۔ اور مرکز
سماعت کو دخل ہی نہ ہو گا۔ چیرکاٹ نے اسی قسم کے دقیق شخصی امتلافات
کی تحلیل کی ہے جو اس موضوع پر ایک نمایاں کارنامہ خیال کیا جاتا ہے۔
ہر وہ شخص جس کا کوئی نام ہوتا ہے اس میں متعدد اوصاف و خواص
اور اس کے متعدد پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے ذہنوں میں شے کے نام اور
اس کے اوصاف و خواص میں باہم امتلافت ہوتا ہے اگر دماغ کے

مختلف حصوں کو علیحدہ علیحدہ اس شے کے مختلف خواص سے تعلق ہو، اور ان کے علاوہ ایک حصہ کا نام کے سننے سے تعلق ہو، دوسرے کا اس کے ادا کرنے سے، تو ان تمام حصوں میں (ازروئے قانون اختلاف جن کا ہم آئندہ تذکرہ کریں گے) لازمی طور پر ایسا تعلق ہونا چاہئے کہ ان میں سے ایک حصہ کی فعلیت باقی تمام حصوں کو عمل میں لے آتی ہو۔ باتیں کرتے وقت (جب ہم مصروف فکر ہوتے ہیں) غایت عمل ادائی الفاظ ہوتی ہے۔ اگر اس حصہ دماغ کو ضرر پہنچ جائے جس سے ادائی الفاظ کا تعلق ہے تو اگرچہ اور تمام دماغی حصے بالکل صحیح و سالم ہی کیوں نہ ہوں انسان یا تو بالکل گفتگو کرنے سے معذور ہو جاتا ہے، یا اس کی باتیں غیر مربوط و بے سرو پا ہو جاتی ہیں۔ ٹھیک یہی حالت اس وقت ہوتی ہے جب کہ تلفیق برد کا میں خرابی واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن بولتے وقت بولتے والے کے سلاسل قصورات کی ترتیب مختلف ہو سکتی ہے۔ عموماً تو وہی ترتیب ہوتی ہے جو کہ اوپر بیان کر دی ہے۔ یعنی اشیا کے لسی بصری اور دیگر خواص سے ان کے اسما کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اس کے بعد نام زبان پر آتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص کے ذہن میں نام لینے سے پہلے اشیا کا منظر سامنے آتا ہو تو ظاہر ہے کہ مراکز سماعت کی خرابی سے اس کے بولنے یا پڑھنے کی قوت پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ وہ ذہنی طور پر بہرا ہو گا، یعنی اس کی آواز انسانی کی سمجھنے کی قوت کو نقصان پہنچے گا۔ لیکن اس کو انیڑیا نہ ہو گا۔ اس طرح ہر ایک اشارے کے ان سات واقعات کی جو یہ کیجا سکتی ہے جن میں بعض الفاظ کے سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اسکو حرکی انیڑیا نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص میں مندرجہ بالا ترتیب اختلاف خلقی اور عادی ہو تو بصری مرکزوں کو نقصان پہنچ جانے سے وہ نہ صرف لفظ ناپہنچا ہو جائیگا بلکہ اسکی قوت گوئی کو بھی کم و بیش نقصان پہنچے گا۔ فیص قعائی کی خرابی کی وجہ سے اسکی گفتگو بے ربط و بے سرو پا ہو جائیگی۔ چنانچہ نوین صاحب نے نصف کرے کی شکل بنا کر نہایت ہی وضاحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ انیڑیا کے جعفر مریموں کا مجھے تجربہ پہلے

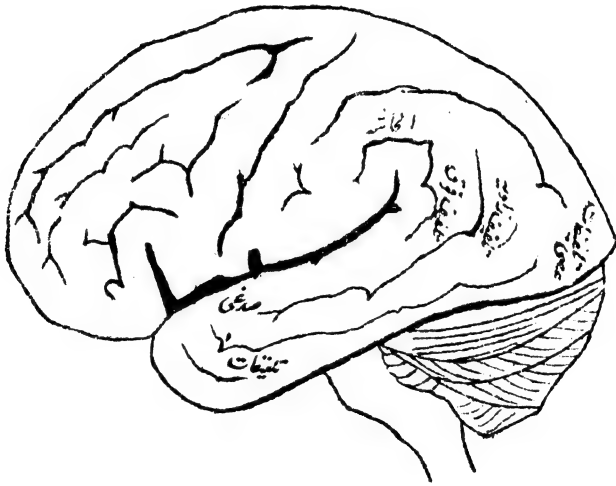
ان میں خرابی ان تین مقامات سے کسی جگہ ہوتی ہے (۱) مرکز بروکا (۲) مرکز ورنک (۳) حاشیہ کی بالائی اور زوایہ دار تلفیفات جنکے نیچے سے ہو کر وہ ریشے گزرتے ہیں جو بصری مرکروں کا باقی دماغ سے تعلق قائم کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۱) اس نتیجہ میں اور ڈاکٹر اسٹار کی تحلیل میں (جو انھوں نے خالص حسی واقعات کے متعلق کی ہے) بھی مطابقت پائی جاتی ہے۔

تمثل کے باب میں ہم مختلف اشخاص کے حسی حلقوں کے اختلافات پر پھر بحث کریں گے۔ فی الحال تو ہمارے لئے ایفیزیا کے علم کی تاریخ سب سے زیادہ دلچسپ شے ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کام کر نبوالوں کا صبر و ثبات مدت کے بعد سخت ترین گتھیوں کو سلجھا کر ایک باقاعدہ شے بنا سکتا ہے دماغ میں آلہ گویائی کا ہونا ایسا ہے جیسا کہ ذہن میں قوت گویائی، جس وقت انسان بولتا ہے تو کم و بیش اس کا کل دماغ اور کل ذہن مشغول ہوتا ہے۔ شکل نمبر ۴۴ (مرتبہ ۱) سے یہ بات نہایت اچھی طرح سے سمجھ میں آجائیگی کہ زبان کے استعمال کے وقت دماغ کے کون سے چار حصوں کو نہایت اہم تعلق ہوتا ہے۔ اس لئے اسکی پودائقہ اور لس کے مزید تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت نہیں حسی مرکروں کی اس قدر اچھی طرح سے تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ ذائقہ اور بوکے مرکز

متعلق یہ ہے کہ غالباً اسکا حرکی رقبہ سے ہے، اور ممکن ہے ان تلفیفات سے ہو جو اسکے نیچے اور اسکے وسط کے مقابل واقع ہیں۔ درآمدہ لمسی تموجات اس رقبہ کے خلیا میں ریشوں کے ایک مجموعہ سے داخل ہوتے ہوئے۔ اور ان سے اخراج دوسرے ریشوں کے ذریعہ ہوتا ہوئے۔ لیکن تشریح کی ان باریکیوں کے متعلق ہم اب تک کچھ نہیں جانتے۔ حاصل

اب ہم دیکھتے ہیں کہ سینرٹ اور جیکسن کا مسئلہ جس سے ہم نے صفحہ ۱۱ پر ابتدا کی تھی اسکی واقعات سے نہایت تشفی بخش طور پر تائید ہوتی ہے۔ غالباً اعلیٰ ترین مرکروں میں ایک تو ایسے نظامات ہیں جن سے ارتعاشات و حرکات کا احضار ہوتا ہے اور دوسرے وہ ہیں جو پہلے نظامات کی فعلیت کو مناسب ترکیب دیتے ہیں۔ آلات حس سے جب درآمدہ تموجات دماغ میں آتے ہیں تو ان سے کوئی نظام

متہیج ہوتا ہے، اور یہ ادروں کو متہیج کر دیتا ہے۔ یہ بات تک کہ آخر کار نیچے کی طرف کسی نہ کسی قسم کا اخراج ہوتا ہے اس بات کے پوری طرح سمجھ میں آ جانے کے بعد اس امر کے دریافت کرنے کی بہت ہی کم گنجائش رہ جاتی ہے کہ آیا حرکتی رقبہ محض حرکت ہی کے لئے ہوتا ہے یا حسی امور بھی انجام دیتا ہے۔ جس حد تک تموجات قشر دماغ میں دوڑتے ہیں، یہ کل کا کل حرکتی بھی ہوتا ہے اور حسی بھی۔ غالباً تمام تموجات کے ساتھ ان کے احساس وابستہ ہوتے ہیں، اور جلد یا بدیر حرکات



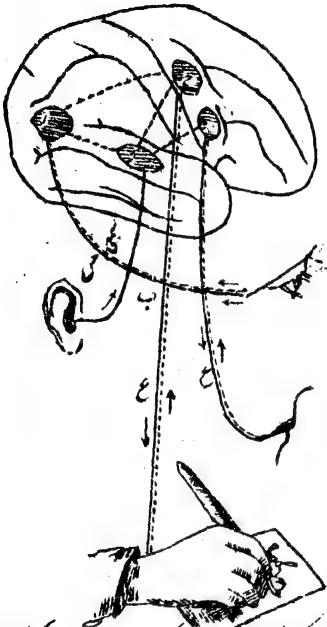
شکل نمبر ۳

کا باعث ہوتے ہیں۔ ایک اعتبار سے ہر مرکز درآئندہ ہوتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے ہر مرکز برآئندہ ہوتا ہے۔ غصے کی حرکتی خلا یا تک کے اندر یہ دونوں خصوصیات لازم و ملزوم چیزوں کی طرح سے موجود ہوتی ہیں۔ ماریک ایکسٹر

اور پہنچتے یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک حرکی مرکز کے گرد اگر اس طرح سے شکافت دیا جائے
 کہ قشر و دماغ سے اس کا تعلق منقطع ہو جائے تو اس میں وہی خرابیاں پیدا ہو جاتی
 ہیں جو اس کے بالکل علیحدہ کر دینے کی صورت میں پیدا ہوتی ہیں اس لئے
 جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں اس کی حالت محض تحقیق کی سی ہے جس میں سے
 حرکت میں لانے والا توجہ (جو آنا اور کہیں سے ہے) گذرتا ہے۔ شعور اس توجہ کے
 ساتھ ہوتا ہے اگر اس توجہ کا قفائی طرف زور ہوتا ہے تو ان اشیاء کا جو نظر آتی ہیں،
 اگر اس کا زور صدغی یعنی کپٹھی کی جانب ہوتا ہے تو شعوران آوازوں کا ہوتا ہے
 جو سامع کو متاثر کرتی ہیں۔ اگر اس کا زور جسم کی رقبہ کی طرف ہوتا ہے تو ان چیزوں کا احساس
 ہوتا ہے جو انسان سے اس وقت مس کرتی ہیں یا جن کو وہ چھوتا ہے وغیرہ۔
 سائنس کی جو حالت اس وقت ہے یہی علم نے جہاں تک ترقی کی ہے اس کا
 لحاظ رکھ کر تو ہم اسی قسم کا عام اور ایک حد تک مبہم ہی سا اصول قائم کر سکتے
 ہیں۔ کیونکہ غالباً آئندہ چل کر اتنے کی تو تردید نہ ہوگی لیکن ظاہر ہے کہ اس سے
 اس امر کا بالکل پتہ نہیں چلتا کہ جس وقت کوئی خیال ہمارے ذہن میں ہوتا ہے،
 اس وقت دماغ میں کیا ہوتا ہے۔ اشیاء کے عام علائق مثلاً ان کی۔ عینیتیں
 مشابہتیں، اختلافات یا خود شعور کی عام شکلیں مثلاً اس کا بے سعی و فتنہ ہونا، متوجہ و غیر
 متوجہ ہونا خوشگوار و غیر خوشگوار ہونا، یا مظاہر دلچسپی و انتخاب وغیرہ یہ تمام ایسے
 نتائج ہیں جن کا وجود بعض موجبات کے متلائم ہوتا ہے اور یہ موجبات وہ ہوتے
 ہیں جو ایک مرکز کا دوسرے مرکز سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ اس سے
 بھی زیادہ شاید ہی کوئی مبہم اصول ہو۔ علاوہ انہیں دماغ کے بعض حصے مثلاً
 فصوص جبہ کے زیریں حصے اس میں کہیں جگہ نہیں پاتے۔ کتوں کے ان
 حصوں کو قفا کے دیکھا گیا، لیکن اس سے انہی حرکت یا حسیت میں کسی قسم کا
 خلل واقع نہیں ہوا۔ بندروں پر بھی تجربہ کیا گیا، ان میں بھی نہ تو ان کے متہیج
 کرنے سے کوئی علامت ظاہر ہوئی اور نہ قطع کرنے سے۔ ہورے۔ اور۔ شیفر نے
 جو ایک بند پر تجربہ کیا تو وہ دماغ کے ان حصوں کے قطع کرنے کے بعد بالکل
 معمولی حالت میں رہا۔ بلکہ چند ایسی کھلاریاں بھی کیں جو وہ صحیح و سالم حالت میں

کیا کرتا تھا۔

مختصر یہ کہ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالتوں کی معلومات ان کی متلازم دماغی شرائط کی معلومات سے کہیں زیادہ ہیں۔ تکلم کے عناصر ذہن کی اگر از روئے تامل تحلیل نہ کی جاتی تو تھریٹیف یا جو موجودہ عضویات کا سب سے چمکدار نکتہ ہے ہرگز متشکک نہ ہو سکتا۔ اس لئے ہمارے اس مسلک کو جو ہم نے صفحہ ۱ پر بیان کیا تھا کہ ذہنی حالتیں مطلقاً اور کلیۃً دماغی حالتوں کے تابع ہیں اب بھی محض مفروض ہی سمجھا جائے۔ اس کے متعلق ہم ایک عام اعتقاد رکھ سکتے ہیں کہ اس کو صحیح ہونا چاہئے، لیکن یہ کیونکہ صحیح ہے اس امر میں ہم کو سچ تو یہ ہے کہ کوئی قرار واقعی بعینہ نہیں۔



نفسک زہم اور مرکز ساعت ہے۔ جب مرکز بصارت ہے ج مرکز فکر ہے اور مرکز تکلم دگوان ہے

اس سے پہلے کہ ان حالتوں کا مطالعہ کیا جائے جو صحیح معنی میں شعوری حالتیں کہلائی جاسکتی ہیں، میں دماغی عمل کے دو یا تین پہلوؤں پر ایک طلسم باب میں بحث کرتا ہوں۔ یہ پہلو ایک عام اہمیت رکھتے ہیں، اور ان کو ہماری تمام ذہنی حالتوں کی پیدائش میں دخل ہوتا ہے۔

باب ۹

عصبی عمل کی چند عام شرائط

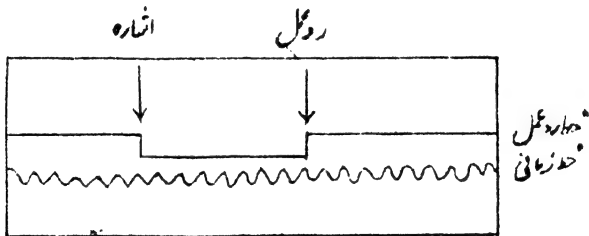
اخراج عصبی | لفظ اخراج اس کتاب میں کثرتاً گاہم میں لفظ کے استعمال کرنے پر مجبور بھی ہیں، کیونکہ جو توجہ دماغ سے عضلات اور دیگر داخلی اعضا کی طرف جاتا ہے اس کی روانی کو درآئندہ توجہ سے ممتاز کرنے کے لئے ہم لفظ اخراج سے بہتر کوئی لفظ نہیں پاتے متعلم کو چاہئے کہ اس لفظ کو استعماری نہ خیال کرے۔ علم حرکت کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو حرکی خلیہ میں سے توجہ کا گذرنا ہندوق کے چھٹ جانے کا مشاہدہ ہوتا ہے خلیہ کا مادہ اندر کی طرف سے تنہا ہوا ہوتا ہے درآئندہ توجہ بکثرات میں ایک طرح کی بل چسل ڈال دیتا ہے جس سے یہ تناؤ کی حالت فسر وہو جاتی ہے۔ ایک طرح کا نسبتہ پائیدار توازن قائم ہو جاتا ہے اور خلیہ سے کچھ قوت خارج ہوتی ہے جو برآئندہ توجہ کی ابتدا ہوتی ہے جب یہ توجہ عضلہ میں پہنچتا ہے تو وہاں کثرات میں اس سے ایسی ہی بل چل ہوتی ہے جسکی بنا پر اثر اور بھی قوی ہو جاتا ہے میٹیکوسی کی تحقیق ہے کہ انقباض عضلہ سے جو کام انجام پاتا ہے وہ اس سے ۲، ۳ گنا زیادہ ہوتا ہے، جو اس برنی یا کہ پانی توجہ سے ہوتا ہے جس سے اس کا عصب حرکی تہیج ہوا تھا جب مینڈک کی ٹانگ کے عضلہ کو پہلی بار براہ راست حرکی عصب کو متاثر کر کے منقبض کراتے ہیں،

اور دوسری بار بطریق معکوس عصب حسی کو متاثر کر کے منقبض کراتے ہیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بطریق معکوس قوی تر توجہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور انقباض نسبتاً زیادہ دیر میں ہوتا ہے لیکن اس طرح سے جب یہ ہو جاتا ہے تو پہلی صورت کے انقباض سے زیادہ قوی ہوتا ہے ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شخاع کے خلا یا جن کے واسطے سے معکوس طور پر حرکت ہوتی ہے ایک طرح کی مزاحمت کرتے ہیں جس پر غالب آنا توجہ کیلئے پہلے ضروری ہوتا ہے۔ لیکن ایک بار جب یہ توجہ اُن خلا یا پر غالب آ جاتا ہے تو ان سے دوسری جانب نسبتاً شدید توجہ خارج ہوتا ہے۔ کیا یہ عمل چھوٹے پیمانہ پر بندوق کے چھوٹنے کے مشابہ نہیں ہے۔

زمانِ ردِ عمل | اخراج کے ہونے میں جس قدر وقت صرف ہوتا ہے گزشتہ چند سال سے اس کی نہایت غور و خوض سے (اقتبارات کے ذریعہ سے) تحقیق ہو رہی ہے، اور اس امر کی کوشش کی جا رہی ہے کہ ہج کے عمل اور عضلات کی حرکت میں جتنا زمانہ صرف ہوتا ہے اسکو صحیح طور پر دریافت کیا جائے۔ سب سے پہلے اس بارے میں ہلیم ہولٹز نے پیش قدمی کی، اور مینڈلک کے سریننی عصب کے برائندہ توجہ کی رفتار کو دریافت کیا اس میں جو طریقے اس نے استعمال کئے تھے وہ بہت ہی جلدی ردوات عمل پر استعمال کئے گئے۔ اور جو نتائج مرتب ہوئے ان کو رفتار فکر کی پیمائش کے نام سے دنیا کے سامنے لایا گیا۔ اس پر عام طور سے دلچسپی کا اظہار ہوا۔ کیونکہ سرعت فکر ہمیشہ سے ضرب الشل چلی آتی ہے، کسی شے کی اگر رفتار اشیائی طور پر حیرت انگیز اور ناقابلِ تعین خیال کی جاتی تھی تو وہ فکر کی تھی۔ اور جس طرح سے سائنس نے اس زمانہ سرستہ کو اپنی گرفت میں لینا شروع کیا اس سے لوگوں کو وہ زمانہ یاد آگیا جب فرنگین نے پہلے ہل چلی کو آسمان سے اترنے پر مجبور کیا تھا جو زمین پر پڑے اور نسبتاً سردسل کے دیوتاؤں کی حکومت کی غیر دیتا تھا۔ لیکن میں شروع ہی میں کہہ دیتا ہوں کہ سرعت فکر قطعاً گمراہ کن ترکیب ہے کیونکہ کسی حالت میں بھی صاف دریافت نہیں ہو سکا کہ حیس زمانے کی

پیمائش کی گئی ہے اس میں کونسا خاص فعل فکر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ مدتیں دراصل اس وقفہ کو ظاہر کرتی ہیں جو بعض چیزوں کے عمل کے بعد ان کی ردات کے ہونے میں صرف ہوتا ہے۔ ردعمل کی بعض شرائط پہلے سے موجود کر دی جاتی ہیں۔ یعنی حرکی وحسی خلائیاں وہ تناؤ پہلے ہی سے موجود مان لئے جاتے ہیں جس کو ہم حالت انتہائی کہتے ہیں۔ ردعمل میں جتنا وقت صرف ہوتا اس میں فی الحقیقت کیا ہوتا ہے (یا بالفاظ دیگر موجودہ تناؤ میں کونسی شے کا اضافہ ہوتا ہے جس سے انحراف وقوع میں آ جاتا ہے) اسکی اب تک کو وحسی نقطہ نظر سے تحقیق ہوئی اور نہ ذہنی نقطہ نظر سے۔

ان تمام تحقیقات میں طریق کار کی نوعیت تقریباً ایک ہی ہوتی ہے۔ موضوع کو کسی نہ کسی قسم کا اشارہ کیا جاتا ہے، ساتھ ہی وقت پیمائش پر اس کا وقت تحریر ہو جاتا ہے۔ اس پر موضوع سے کسی نہ کسی طرح کی عضلی حرکت ہوتی ہے، جو ردعمل ہوتی ہے۔ اور آلات پر اس کا وقت بھی خود بخود لکھ جاتا ہے۔ ان دونوں تحریروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے وہی زمان ردعمل ہے وقت پیمائش آلات مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک وقتوں سے چکر کار رہتا ہے، اس پر ایک کاغذ منڈھا ہوا ہوتا ہے جو دھوئیں میں رکھ کر سیاہ کیا جاتا ہے۔ اس کا غنچہ برقی قلم سے ایک خط بنتا چلا جاتا ہے



شکل نمبر ۴۹

جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ خط کھینچنا خود بخود بند ہو جاتا ہے اور ردعمل کے بعد

خود پھر بننے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور برقی قلم ہوتا ہے (اور یہ کسی دمحات کی سلائی سے جڑا ہوا ہوتا جو ایک معلوم شرح سے متعیش ہوتی ہے) یہ پہلے خط کے برابر ایک اور خط کھینچتا جاتا ہے۔ سلائی کے متعیش ہونے کی وجہ سے یہ خط لہر وار ہوتا ہے اس کی ہر لہر سیکنڈ کے ایک تینین حصہ کے بجائے ہوتی ہے رد عمل والے خط میں اشارہ اور رد عمل کے مابین جو درز رہ جاتی، اس کا لہروں والے خط کے مقابلہ میں رکھ کر حساب کیا جاتا ہے شکل نمبر ۱۱ پہلے نشان خط رد عمل کے اشارہ سے منقطع ہو جاتا ہے، دوسرے نشان پر رد عمل کے ہونے پر پھر شروع ہو جاتا اس پیکش کے لئے بالعموم ہپ کا وقت پکا کھنڈ استعمال ہوتا۔ سوئیاں ابتداءً صفر پر ہوتی ہیں۔ اشارہ کے ہونے پر جس کے ساتھ ہی ایک برقی اثر ان پر بھی ہوتا ہے، یہ چلتے لگتی ہیں۔ اور رد عمل سے رک جاتی ہیں۔ ان کی حرکت کا زمانہ ایک سیکنڈ تک ڈال پر سے معلوم ہو جاتا ہے۔

ساوہ ردات عمل | تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ زمان رد عمل ایک ہی شخص میں اس کی توجہ انتظار سی کی جہت کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے اگر موضوع جو حرکت کی جانے والی ہے اس کی طرف تا بہ امکان خیال نہ کرے بلکہ اپنی توجہ کو اشارہ کے لینے پر صرف کرے تب تو زمان رد عمل طویل ہوتا ہے اگر وہ اپنی تمام توجہ محض عقلی رد عمل کی طرف صرف کرے تو یہ مدت کم ہوتی ہے ایجنے ونٹ کے عمل میں کام کرتے وقت اس واقعہ کا سب سے پہلے مشاہدہ کیا تھا اس کا بیان ہے کہ خود میل زمان رد عمل عقلی تو بالا وسط ۳۳۴۔ ثنائیہ اور جسی بالا وسط ۳۳۴۔ ثنائیہ تھا۔ مگر اعتبارات عقلی طریقہ پر ہونے چاہئیں۔ کیونکہ اس طریقہ پر وقفہ کم از کم ہوتا ہے اور نتیجہ نسبتاً مستقل۔ بالعموم ہیچ اور رد عمل کے مابین ۱۔۱ اور ۱۔۱ سیکنڈ کے مابین وقفہ ہوتا ہے۔ میرے خیال میں ان حالات میں رد عمل اضطرابی فعل ہوتا ہوگا۔ حرکت سے پہلے عضلات کو جو تیار کیا جاتا ہے اس کے معنی انواجی راستوں کے اس حد تک پہنچ ہو جانے کے ہیں، جو اخراج سے کچھ ہی کم حالت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ مرکوز دل میں عارضی طور پر ایک محکوس قوس بن جاتی ہے جس میں سے در آئندہ

تموج فی الفور خارج ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس جب توجہ محض اشارہ کی طرف مبذول ہوتی ہے تو حرکی رتبہ اشارہ ہونے کے بعد ہی تہج ہو سکتے ہیں اس حالت میں رد عمل میں زیادہ دیر لگتی ہے۔ جب ہماری توجہ حرکت کی طرف ہوتی ہے یعنی جب ردات عمل تفصیلی طریقہ سے عمل میں آتے ہیں، ہم سے بعض اوقات غلط اشارہ پر حرکت ہو جاتی ہے خصوصاً جب کہ یہ اشارہ ہماری توقع کے مطابق ہو۔ اس صورت میں اشارہ کی حالت محض ایک شعلہ کی سی ہوتی ہے جو باروت کے فٹیلہ میں لگ جاتا ہے اشارہ کے ہونیکے بعد غور و فکر مطلق نہیں ہوتا ہاتھ بلا کسی ارادہ کے مڑ جاتا ہے۔

لہذا یہ اختیارات کسی اعتبار سے بھی رفتار فکر کی پیمائشیں نہیں ہیں اگر کسی قسم کا ذہنی عمل ہو سکتا ہے تو اس وقت ہو سکتا ہے جب ہم انھیں مخلوط و مرکب کر دیتے ہیں۔ ان کو مختلف طریق پر پیچیدہ بنایا جاسکتا ہے۔ اول تو اس طرح سے کہ جب تک اشارہ کا واضح طور پر تصور نہ ہو جائے رد عمل نہ ہو (یہی دنٹ کا زمان امتیاز زمان ایٹلاف ہے) جب اشارہ کا واضح تصور ہو جائے اس وقت رد عمل کیا جائے۔ اس طرح سے کہ مختلف قسم کے اشارے لئے جائیں۔ ہر ایک کے لئے رد عمل جدا ہو، اور موضوع کو اسکا علم نہ ہو کہ اب اس کو کونسا اشارہ ملنے والا ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں رد عمل پہلے شناخت اور پسند کے بغیر دشوار ہوگا اس میں بھی جو امتیاز و انتخاب ہوگا وہ بھی ہمارے ان عضلی اعمال سے بالکل مختلف ہوگا جن کو ہم معمولاً امتیاز و انتخاب کہتے ہیں۔ بہر حال سادہ زمان رد عمل پر ان تمام محبہ کیوں کا اضافہ کر لیا جاسکتا ہے، اور نقطہ آغاز وہی ہے، اس لئے اب خود اس کے تغیرات پر ایک مختصر سا تبصرہ کر دیا جائے۔

زمان رد عمل فرو اور اس کی عمر کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ بڑھے اور غیر متدن اشخاص میں یہ مدت طویل ہوتی ہے دچنانچہ ایک سرکا مشاہدہ ہے کہ ایک بڑھے کو تقریباً ایک سیکنڈ لگا تھا، بچوں میں بھی یہ مدت طویل ہوتی ہے (بقول ہر زین تقریباً نصف سیکنڈ)

مشق سے یہ مدت کم ہو سکتی ہے اور ہر شخص میں مشق کے بعد جو وقفہ رہ جاتا ہے وہ اس کے لئے کم از کم ہوتا، اس سے زیادہ کمی ممکن نہیں ہوتی۔ مذکورہ بالا بڈھے کا زمانہ ردِ عمل بہت مشق کے بعد ۸۶۶۶۶۶۶۶ رہ گیا تھا۔ نیکان سے یہ زمانہ طویل ہوتا ہے اور توجہ اس کو کم کرتی ہے۔ اشارہ کی نوعیت اس کو متغیر کر سکتی ہے۔ ذیل میں وہ اوسط درجہ کرنا ہوں جن تک بعض مشاہدہ کرنے والے پہنچے ہیں۔

ہر بیچ	ہیکل	ایکسٹر	ونٹ
۰.۱۴۹	۰.۱۵۰۵	۰.۸۲۶۰	۰.۱۶۶
۰.۲۰۰	۰.۲۲۶۶	۰.۱۵۰۶	۰.۲۲۲
۰.۱۸۲	۰.۱۵۶۶	۰.۱۳۳۷	۰.۲۱۳

اس فہرست کے دیکھنے سے یہ معلوم ہو گا کہ بعدِ دلس کی نسبت آواز پر جلد ردِ عمل ہوتا ہے ذائقہ اور بو پر بعدِ دلس سے بھی دیر میں ردِ عمل ہوتا ہے۔ شدت بھی اہم شے ہے جس قدر بیچ شدید ہوتا ہے اسی قدر ردِ عمل میں کم مدت لگتی ہے۔ ہر زین نے ایک ہی شخص کے پیر کی انگلی پر جو مردہ کھال کی گرہ ہوتی ہے اُسکی اور ہاتھ کی جلد کے رذاتِ عمل کا مقابلہ کیا۔ دونوں مقامات کو ایک ساتھ تھپچ کیا گیا۔ اور موضوع نے ایک ہی ساتھ ہاتھ اور پیر دونوں سے ردِ عمل کی کوشش کی۔ لیکن اس صورت میں پاؤں سے ہمیشہ ردِ عمل جلد ہوتا تھا۔ جب گرہ کے بجائے پاؤں کی اچھی کھال کو چھوا گیا تو ہاتھ سے ردِ عمل پہلے ہوا انشتی اشیاء کے اثر سے زمانہ ردِ عمل طویل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بہت کچھ مقدارِ خوراک پر مبنی ہوتا ہے۔

بیچیدہ رذاتِ عمل یہ اس وقت وقوع پذیر ہوتے ہیں جب ردِ عمل کے ساتھ کسی قسم کا عقلی اور فنی عمل ہوتا ہے۔ ان کے بیان

کرنے کا صحیح محل تو وہ ہوتا جہاں اور عقلی اعمال کا ذکر کیا جاتا، لیکن بعض لوگ ان تمام پیدائشوں کو بلا لحاظِ سیاق، ایک جگہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ان حضرات کا خیال کر کے میں بیچیدہ رذاتِ عمل کو ہمیں بیان سکے دیتا ہوں

ظاہر ہے کہ جب رد عمل سے پہلے ہم سوچیں گے تو زمان رد عمل کا کوئی خاص طور پر یقین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کا انحصار ہمارے سوچنے پر ہوگا، نہ معلوم ہم کو سوچنے میں کتنی دیر لگے۔ ایسی صورت میں ہم صرف بعض متعین اور نہایت ہی سادہ عقلی اعمال کی کم از کم مدتوں کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ اس لئے امتیاز میں جتنا وقفہ لگتا ہے اس کے اندازہ کرنے کے لئے اختیارات کئے گئے ہیں ونٹ اسکو مخصوص مدت کہتا ہے۔ اس نے ان لوگوں سے (جسکے سادہ رد عمل کا زمانہ پہلے معلوم ہو چکا تھا) یہ کہا حرکت (جو ہمیشہ ایک ہی طرح کی ہوتی تھی) اس وقت کرو جب کہ تمہیں اس امر کا علم ہو جائے کہ دو یا زیادہ اشاروں میں سے تم کو کونسا اشارہ ملے گا۔ ان میں اور سادہ ردات عمل میں (جن میں صرف ایک اشارہ کیا جاتا ہے اور وہ بھی موضوع کو پہلے سے معلوم ہوتا ہے) جو کچھ فرق دریافت ہوا اس کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ یہ وہ زمانہ ہے جو امتیاز کرنے میں صرف ہوتا ہے جب دو اشاروں کے بجائے چار اشارے بلا تعین و ترتیب استعمال کئے جاتے ہیں تو یہ زمانہ نسبتاً طویل ہوتا ہے۔ دو اشاروں کی صورت میں جب کہ اشارہ اتنا ہوتا تھا کہ کوئی سیاہ یا سفید شے دفعۃً موضوع کے سامنے آکر دی جاتی تھی (تین مشاہدوں کی اوسط مدت مندرجہ ذیل ہے۔)

سیکنڈ

سیکنڈ

سیکنڈ

۶۰.۵۰ چار اشاروں کی صورت میں انھیں تینوں حضرات کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں۔ اس بار سیاہ و سفید کے ساتھ سبز و سرخ روشنی کا اضافہ کر دیا گیا تھا۔

۶۰.۴۴ پرو فیسر کیٹل نے جو اس طریق پر تجربہ کیا تو وہ کوئی نتیجہ مرتب نہ کر سکے۔

۶۰.۳۲ اس لئے انھوں نے ان نتائج کو اختیار کیا ہے جو ونٹ سے قبل کے مشاہدوں نے مرتب کئے تھے اور جن کو ونٹ نے رد کر دیا تھا۔ اس طریق کو ونٹ سادہ طریق انتخاب کہتا ہے کیونکہ موضوع اشارہ کا انتظار کرتا ہے۔ اور اگر یہ اشارہ ایک خاص قسم کا ہوتا ہے تو تب تو حرکت کرتا ہے۔ ورنہ نہیں کرتا۔ اس طرح رد عمل امتیاز کے بعد

ہوتا ہے۔ حرکتیں اس وقت تک ہاتھ کی طرف نہ بھیجا جائیگا جب تک کہ موضوع کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ کونسا اشارہ ہے۔ اس طریق پر پروفیسر کیٹل نے خود کو موضوع بنایا ایک بار سفید اشارہ ہوتا تھا اور دوسری بار کسی قسم کا اشارہ نہ ہوتا تھا اور مشاہدہ کرنے والوں کے نزدیک سفید اشارہ اور اس کے عدم میں تمیز کرنے میں مندرجہ ذیل اضافہ ہے۔

۵۰۔۵ اور ۵۰۔۶
اور اسی طرح سے ایک رنگ کو دوسرے سے تمیز کرنے میں

۱۱۰۔۱ اور ۱۱۰۔۲
اور کسی ایک رنگ کو دس اور رنگوں سے تمیز کرنے میں

۱۱۶۔۱ اور ۱۱۶۔۲
اور معمولی انگریزی چھاپے کے حروف میں حرف A کو حرف Z سے تمیز کرنے میں۔

۱۲۲۔۱ اور ۱۲۲۔۲
کسی ایک حرف کو بقیہ حروف تہجی میں پہچاننے کے لئے (اس وقت حرکت نہیں کی گئی جب تک وہ حرف سامنے نہیں آگیا۔

۱۱۶۔۱ اور ۱۱۶۔۲
اور کسی ایک لفظ کو باقی بچیس الفاظ سے تمیز کرنے کے لئے۔

۱۱۸۔۱ اور ۱۱۸۔۲
تک لگے ہیں۔ اس صورت میں فرق کا دار مدار زیادہ تر الفاظ کے طول اور جس زبان کے الفاظ ہوں اس سے واقفیت پر ہے۔

پروفیسر کیٹل اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں الفاظ کے پہچاننے میں حروف کے پہچاننے سے کچھ ہی زیادہ دیر لگتی ہے۔ لہذا ہم لفظ کے حروف میں علیحدہ علیحدہ تمیز نہیں کرتے بلکہ اس کو بحیثیت مجموعی پہچانتے ہیں۔ چنانچہ بچوں کو پڑھاتے وقت یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے۔

ان کے نزدیک مختلف حروف پہچاننے میں بھی کم و بیش دیر لگتی ہے۔

بالخصوص حرف ۴ تو بہت ہی دیر میں پہچانا جاتا ہے۔

ایک تصور کو دوسرے تصور کے ساتھ ایٹلاف پانے میں جتنی دیر لگتی ہے اس کا بھی حساب کیا گیا ہے۔ گیلٹن نے بہت ہی سادہ آلات کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ کسی غیر متوقع لفظ کے نظر آ جانے کے بعد تقریباً ۱/۴ سیکنڈ میں اس کا ایٹلافی تصور بیدار ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ونٹ نے اختبارات کئے جن میں اشارہ منفرد ہونے کے الفاظ کو قرار دیا گیا تھا، اور ایک شخص کو باواز بلند کہتا تھا۔ جونہی کہ لفظ کی آواز سے ایٹلافی تصور پیدا ہوا موضوع نے ایک کنجی دبا دی لفظ اور رد و عمل دونوں کا وقت وقت پیمائے کے ذریعہ سے لکھ لیا جاتا ہے اور مجموعی طور پر ان دونوں کے مابین حسب ذیل وقفے ثابت ہیں۔ جو چار شاہدین کے ہیں۔

۱۵۴-۱۵۳-۱۵۲-۱۵۱-۱۵۰-۱۴۹-۱۴۸-۱۴۷-۱۴۶-۱۴۵-۱۴۴-۱۴۳-۱۴۲-۱۴۱-۱۴۰-۱۳۹-۱۳۸-۱۳۷-۱۳۶-۱۳۵-۱۳۴-۱۳۳-۱۳۲-۱۳۱-۱۳۰-۱۲۹-۱۲۸-۱۲۷-۱۲۶-۱۲۵-۱۲۴-۱۲۳-۱۲۲-۱۲۱-۱۲۰-۱۱۹-۱۱۸-۱۱۷-۱۱۶-۱۱۵-۱۱۴-۱۱۳-۱۱۲-۱۱۱-۱۱۰-۱۰۹-۱۰۸-۱۰۷-۱۰۶-۱۰۵-۱۰۴-۱۰۳-۱۰۲-۱۰۱-۱۰۰-۹۹-۹۸-۹۷-۹۶-۹۵-۹۴-۹۳-۹۲-۹۱-۹۰-۸۹-۸۸-۸۷-۸۶-۸۵-۸۴-۸۳-۸۲-۸۱-۸۰-۷۹-۷۸-۷۷-۷۶-۷۵-۷۴-۷۳-۷۲-۷۱-۷۰-۶۹-۶۸-۶۷-۶۶-۶۵-۶۴-۶۳-۶۲-۶۱-۶۰-۵۹-۵۸-۵۷-۵۶-۵۵-۵۴-۵۳-۵۲-۵۱-۵۰-۴۹-۴۸-۴۷-۴۶-۴۵-۴۴-۴۳-۴۲-۴۱-۴۰-۳۹-۳۸-۳۷-۳۶-۳۵-۳۴-۳۳-۳۲-۳۱-۳۰-۲۹-۲۸-۲۷-۲۶-۲۵-۲۴-۲۳-۲۲-۲۱-۲۰-۱۹-۱۸-۱۷-۱۶-۱۵-۱۴-۱۳-۱۲-۱۱-۱۰-۹-۸-۷-۶-۵-۴-۳-۲-۱-۰

زمانہ اور وہ مدت جو محض لفظ کے پہچاننے (جس کو ونٹ زمان ادراک کہتا ہے) میں صرف ہوتی ہے منہا کر لینی چاہیے۔ اس طرز سے ٹھیک وہ وقفہ کل ایٹلافی تصور کے پیدا ہونے میں لگتا ہے۔ اول الذکر دو وقفوں کا علاحدہ علیحدہ تعین کر کے منفی کیا گیا۔ ان دونوں کا فرق جس کو ونٹ زمان ایٹلاف کہتا ہے انھیں چار اشخاص میں بالترتیب ۱۰۰، ۱۰۰، ۱۰۰، ۱۰۰ سیکنڈ تھا۔ سب سے آخری مدت کے زیادہ ہونے کا یہ سبب ہے کہ جس شخص پر تجربہ کیا گیا وہ امریکن تھا۔ اس سے قدرتی طور پر اہل زبان کی نسبت اس کے ذہن میں جرمنی الفاظ کے ایٹلافات دیر میں پیدا ہوتے ہوں گے۔ سب سے کم وقفہ ایٹلافی اس صورت میں منکشف ہوا جب کہ جرمنی زبان کے لفظ "اٹرم" (تیز ہوا) نے پروفیسر ونٹ کے ذہن کو انگریزی زبان کے لفظ "ٹنڈ" (تیز ہوا) کی طرف ام سر۔ سیکنڈ میں منتقل کر دیا۔ پروفیسر لٹل نے حروف کی صورت اور ناموں کے مابین جو ایٹلافی وقفہ ہوتا ہے اس کے متعلق چند و کچھ تجربات کئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "میں نے کھومنے والے لٹوپر کے حروف چپکا دئے۔ اور اپنے سامنے ایک اوٹ لٹھی جس میں ایک سوراخ تھا۔

اور اس سوراخ میں سے حروف کو دیکھ سکتا تھا۔ ان شرائط کو متعین کر کے میں نے یہ طے کیا کہ دیکھوں میں گردش کرتے ہوئے ٹوپیر ان کو کتنی مدت میں باواز پڑھ سکتا ہوں۔ ان کا تجربہ ہے کہ اگر ایک حرف سوراخ سے نظر آتا تو وقت کم صرف ہوتا۔ اور اگر ایک سے زیادہ حروف نظر آتے تو وقت زیادہ صرف ہوتا۔ حرف ایک حرف کے دیکھنے اور اس کا باواز بلند نام لینے میں ان کو نصف سکٹ صرف ہوا۔ جس سرعت سے کہ انسان پڑھتا ہے وہ اس میں شک نہیں کہ اس کے اتلافات کا پیمانہ ہوتی ہے، کیونکہ جو لفظ انسان کی نظر کے سامنے آتا ہے اسکے لئے ضروری ہے کہ کم از کم پڑھے جانے سے قبل اپنے نام کو یاد دلائے پروفیسر ٹیل کہتے ہیں کہ میرا تجربہ تو یہ ہے کہ غیر مربوط اور بے جوڑ الفاظ کے پڑھنے میں مربوط الفاظ کی نسبت تقریباً گنی مدت صرف ہوتی ہے۔ اور اسی طرح غیر مربوط حروف کے پڑھنے میں مربوط حروف کی نسبت گنی مدت صرف ہوتی ہے۔ جب الفاظ جملوں میں اور حروف الفاظ میں مربوط ہوتے ہیں تو دیکھنے اور زبان سے ادا کرنے کے اعمال باہم مل جاتے ہیں لیکن موضوع ایک ذہنی کوشش سے الفاظ و حروف کی ایک خاصی بڑی تعداد کو پہچان سکتا ہے، اور ایک ارادی کوشش سے ان حرکات کا انتخاب کر سکتا ہے، جبکہ ان کے ادا کرنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے الفاظ و حروف کے پڑھنے میں بقدر وقت صرف ہوتا ہے وہ درحقیقت اس سرعت پر مبنی ہوتا ہے جس سرعت سے آلات گویائی حرکت کر سکتے ہیں..... مثلاً میں نے اپنے پڑھنے کا تجربہ کیا تو یہ تیز سے تیز رفتار فی لفظ انگریزی میں ۱۳۱، آخر ان سوی میں ۱۱۶، المانی یعنی جرمن زبان میں ۱۱۶، ایطالی میں ۱۱۶، لاطینی میں ۱۱۶، اور یونانی میں ۱۱۶، ثانیہ تھی۔ دوسروں پر جو تجربے کئے ان نتائج کی حیرت ناک طاق پر تصدیق ہوتی ہے۔ موضوع کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ وہ اپنی زبان کی نسبت غیر زبان کو نسبت بہت رفتار سے پڑھتا ہے، یہی وجہ ہے کہ باہر کے لوگ جب اپنی زبان میں گفتگو کرتے ہیں تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا کہ بہت تیزی کے ساتھ بول رہے ہیں۔

اشیاء کے رنگ اور تصویروں کے دیکھنے اور ان کے زبان سے بتانے میں معنی مدت صرف ہوتی ہے اس کا تعین بھی اسی طریق پر کیا گیا۔ رنگوں اور تصویروں کے لیے تقریباً ایک ہی (۱/۲ سیکنڈ سے کچھ زیادہ) مدت صرف ہوتی ہے۔ اور یہ تقریباً الفاظ و حروف سے دگنی ہوتی ہے۔ اور تجربات جو میں نے کئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک رنگ یا تصویر کے پہچاننے میں تو الفاظ و حروف کی نسبت کم مدت صرف ہوتی ہے لیکن زبان سے اسکا نام لینے میں زیادہ وقت صرف ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ و حروف کی حالت میں تصور اور نام کے مابین اس کثرت سے اتلاف ہوا ہے کہ نام لینے کا عمل خود بخود ہو جاتا ہے۔ رنگوں اور تصویروں کی حالت میں ہم کو ارادی کوشش سے نام کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔

ڈاکٹر مینز نے چند ایسے اشخاص کا جو بہت بڑھنے کے عادی تھے باہم بڑھنے کی رفتار میں مقابلہ کیا۔ اس میں حیرت ناک اختلافات منکشف ہوئے ہیں یعنی ان میں ہم تک کا فرق معلوم ہوا۔ بالفاظ دیگر ایک شخص دوسرے سے چار گنا تیز بڑھ سکتا تھا۔ علاوہ ازیں یہ بھی معلوم ہوا کہ آہستہ بڑھنے اور سمجھنے کی قوت میں بھی کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برعکس جب تمام تر کوشش سمجھنے اور یاد کرنے پر صرف کی جاتی ہے تو تیز بڑھنے والے سست بڑھنے والوں کی نسبت جو کچھ بڑھتے ہیں اسکو بہتر طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ میرا تجربہ ہے کہ جو شخص سب سے زیادہ تیز بڑھتا ہے وہی سب سے زیادہ مجھ کر یاد بھی رکھ سکتا ہے۔ اسکے بعد ڈاکٹر رومینز کہتے ہیں کہ سرعت ادراک (جس کا اس طرح سے تجربہ کیا گیا ہے) اور ذہنی فعالیت میں (جس کا امتحان ذہنی کام کے عام نتائج سے ہوتا ہے) کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ میں نے سائنس ادبیات کے بعض مشہور علماء پر تجربہ کیا اور ان سب کو میں نے سست خواں پایا ہے۔

مقلد توجہ کو بھی زمان و عمل کے شعبوں میں بہت بڑا دخل ہے۔ اگر کوئی شے پہلے سے ہم کو پریشان کر رہی ہو یا دوران تجربہ میں پریشان کر دے تو اس سے مدت نسبتاً طویل ہو جاتی ہے۔

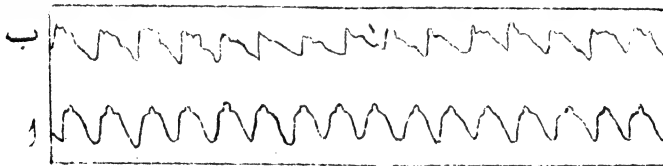
میں بچوں کا جمع ہونا کل عصبی مرکوزوں کا یہ عام قانون ہے کہ جبیں بجائے خود عصبی مرکز کو پہنچ کرنے اور اخراج عصبی کے عمل میں لاسنے کیلئے ناکافی ہوگا، اگر وہ ایک یا دو ایسے میچوں کے ساتھ عمل کرے (جو خود بھی اسی طرح سے ناکافی ہوں)، تو اخراج کا وقوع میں آ جانا ممکن ہوتا ہے۔ اسکے سمجھنے کا قدرتی طریقہ یہی ہے کہ دباؤ جمع ہو جاتے ہیں۔ جو آخر کار عصبی مزاحمت پر غالب آ جاتے ہیں ان میں سے پہلے سے داخلی ہیجان اور حسیت پیدا ہوتی ہے۔ اور آخری کی مثال اس تنکے کی سی ہوتی ہے جو اونٹ کی کمر توڑ ڈالتا ہے۔

اس کا ثبوت بہت سے حضوریاتی اختیارات سے ملتا ہے۔ جس کی تفصیل یہاں درج نہیں کی جاسکتی لیکن عمل کے بارے میں ہم اصول جمع ہجرات کو اپنی روزمرہ کی ضروریات میں استعمال کرتے رہتے ہیں۔ اگر گاڑی کا گھوڑا اڑ جائے اور کوئی تدبیر اس کے چلانے میں کارگر نہ ہو تو سب تدابیر یکلیخت ہی استعمال کی جاتی ہیں۔ کوچان باگ ڈور اور آواز سے کام لیتا ہے ایک شخص برابر سے اسکے سر کو کھینچتا ہے، دوسرا اسکے پیچھے ہنہڑا رہتا ہے کچھ لوگ گاڑی دھکیلتے ہیں تو اس کی ضد بالعموم ختم ہو جاتی ہے۔ اور وہ ہنسی خوشی اپنی راہ پر لگ لیتا ہے۔ اگر ہم کوئی بھولا ہوا نام یا واقعہ یاد کرنا چاہتے ہیں تو تمام ممکنہ نشانات کی طرف خیال دوڑاتے ہیں۔ تاکہ ان کا متحدہ عمل اس شے کو یاد دلادے جس کو ان میں سے اکیلا کوئی یاد نہیں دلا سکتا۔ مردہ شکار کا شکاری جانور تعاقب نہیں کرتا۔ لیکن اگر اس میں حرکت بھی محسوس ہوتی ہے تو پھر وہ فوراً تعاقب کرتا ہے۔ بروک کا مشاہدہ ہے کہ نیمہ دماغ کی مرغیاں جو انکھوں کے سامنے پڑے ہوئے دانوں کو بھی نہ چاک سکتی تھیں، اس وقت چمکنے لگیں جب دانے زمین پر اتنے زور کے ساتھ پھینکے گئے کہ ان کے گرنے کا شور ہوا۔ ڈاکٹر ایلن تھا مسن نے کچھ مرغی کے بچے درسی برنگلو اے ان کو چند روز تک درسی ہی پر رکھا۔ درسی پر چرچ رکھنے کا رجحان مطلق ظاہر نہ ہوا۔۔۔۔۔ لیکن ڈاکٹر موصوف نے اس پر تجویز دی ڈلوادی۔۔۔۔۔ تو مرغی کے بچوں نے فوراً حرکات شروع کر دیں۔

اجنبی شخص اور تاریکی دونوں کتوں میں خوف اور بے اعتباری کے خیالات

سیداکرتی (اور اسی وجہ سے انسانوں میں بھی یہ چیزیں خوف کا باعث ہوتی ہیں) ممکن ہے کہ ان دونوں سے کوئی سا ایک سبب خارجی علامات کے متہجج کرنے میں کامیاب نہ ہو۔ لیکن جب دونوں مل جاتے ہیں یعنی جب اجنبی شخص اندھیرے میں ملتا ہے تو کتا بھی بھونکتا ہے۔ خواجہ والے جمع ہیبت کے اثر سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ یہ سڑک پر ایک لائٹن میں اپنے خواجے لیکر بیٹھتے ہیں اور رینگے اکثر آخری سے خریدتا ہے۔ ایک شے پر بار بار اس کی نظر پڑتی ہے۔ اس تکرار کی بنا پر جس شے کو اس نے پہلے سے نہ لیا تھا آخری سے لے ہی لیتا ہے۔

دماغ کی دوسری درجہ قشر دماغ کے ہر حصے میں یہ بات ہے کہ جب اسکو بجلی سے متاثر کیا جاتا ہے تو موضوع کے دوران خون اور نفس دونوں پر اثر پڑتا ہے۔ خون کا دباؤ تمام جسم میں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ حرکی رقبہ زیادہ ذکی احساس ہوتے ہیں، لیکن ان کے علاوہ بھی اور تمام قشر کے متاثر کرنے سے یہی نتیجہ ہوتا ہے۔ قلب کی حرکت کی سستی اور تیزی بھی مشاہدہ میں آئی ہے۔ مسمولنے اپنے آئہ خون نما کو استعمال کر کے دریافت کیا ہے کہ ذہنی کام کرتے وقت بازوؤں کی طرف خون کی آمد کم ہو جاتی ہے۔ اور شریانی تناؤ بڑھ جاتا ہے۔



نقل نمبرہ بعضی حالت اور دماغ کی سکون کی حالت میں ب دماغ کی عمل کی حالت میں (ازیمو)

خفیف ترین جذبہ بھی بازوؤں کے کھینچنے کا موجب ہوتا ہے، چنانچہ پروفیسر لڈوگ کے عمل میں داخل ہونے سے بازو کھینچ گئے۔ خود دماغ بہت ہی دغائی عضو ہے۔ یہ بالکل اسفنج کی طرح خون سے پر ہوتا۔ مسمو کے ایک اور اختیار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب مائیکون کی طرف خون کم جاتا ہے تو دماغ

کی طرف زیادہ جاتا ہے۔ موضوع کو ایسی چیز پر لٹا یا لگیا جس کا توازن خفیف سے تغیر سے بدل جاتا تھا۔ اگر سر کی طرف ذرا سے وزن کا اضافہ ہوتا تو یہ سر کی طرف جھک جاتی۔ اور اگر ٹانگوں کی طرف ذرا بھی اضافہ ہوتا یہ اس طرف جھک جاتی جس وقت موضوع میں کوئی ذہنی فعل واقع ہوتا اس کے سر کی طرف کا سر اجسم میں خون کی تقسیم ہونے کی بنا پر جھک جاتا تھا۔ لیکن ذہنی فعلیت کی وقت دماغ کی طرف خون کے زیادہ آنے کا بہترین ثبوت میسو کے وہ مشاہدات ہیں جو اس نے ان تین اشخاص میں کیے ہیں جن کی کھوپری کی ہڈی ٹوٹ گئی تھی، اور اس وجہ سے دماغ بالکل نظر آتا تھا۔ عضویات کا یہ عالم اپنی کتاب میں ان آلات کا ذکر کرتا ہے جن سے اس نے بنفص دماغ کا براہ راست خود اسی سے خط کھینچ کر مطالعہ کیا ہے۔ جس وقت موضوع سے مخاطب کیا جاتا تھا۔ یا جب وہ فاعلاً طور پر سوچتا تھا تو اس کے حجم کے اندر خون کا دباؤ بڑھ جاتا تھا۔ مثلاً زبانی حساب کا کوئی سوال کرتے وقت میسو اپنی کتاب میں ایسے بہت سے نقشے دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ذہنی فعلیت کی رفتار تیز ہوتی ہے خواہ یہ عقلی ہو یا جذبی تو مقدار خون جو دماغ میں موجود ہوتی ہے اس میں نوراً تغیر واقع ہوتا ہے۔ ایک بار ایک عورت اس کے زیر تجربہ تھی۔ اس کی دماغی بنفص کی تحقیق کرتے وقت میسو نے یہ دیکھا کہ خون کی آمد دماغ میں دفعۃً بہت زیادہ ہو گئی ہے جس کا بظاہر کوئی داخلی یا خارجی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں اس نے ڈاکٹر سے اس امر کا اقرار کیا کہ اس وقت میرے ایک کھوپری نظر پڑ گئی تھی جو کمرے میں ایک کرسی پر رکھی ہوئی تھی۔ اس سے مجھ میں ایک خفیف سے جذبہ کی سی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔

دماغی حرارت | دماغی فعلیت کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ مقامی حرارت خارج ہوتی ہے۔ اس ذیل میں سب سے پہلے ڈاکٹر جے ایس یو ماریڈ نے ۱۸۶۷ء میں کام کیا ہے۔ نہایت ہی عمدہ قسم کے تھرمومیٹر اور برقی آلہوں کو سر کی جلد سے لگا کر انھوں نے معلوم کیا کہ۔ انسان جس قسم کا بھی ذہنی کام کرے مثلاً حساب کتاب اشعار کا پڑھنا خواہ آہستگی کے ساتھ یا آواز

اور ان کے علاوہ خاص طور پر جذبی میحانات مثلاً خوف غصہ وغیرہ میں اسکی حرارت بڑھ جاتی ہے۔ جو شاید ونا درہی ایک درجہ فیئر ہینٹ سے زیادہ ہوتی ہے۔
 ۱۸۷۱ء شرف صاحب نے اسی موضوع کو لیا۔ اور زندہ کتوں اور مرغی کے بچوں کے سروں میں حرارت معلوم کرنے والی برقی سوئیاں داخل کر دیں جب ان کو ان سوئیوں کی عادت ہو گئی تو اب انھوں نے ان جانوروں کا مختلف حصوں کے ذریعہ سے امتحان شروع کر دیا مثلاً لمسی بصری سمعی وغیرہ۔ انھوں نے دیکھا کہ ان حصوں کے وقت دماغ کی حرارت میں اچانک نہایت ہی باقاعدگی کے ساتھ تبدیلیات واقع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً وہ کتے کی ناک کے سامنے خالی کاغذ کا ٹکڑا لائے کتا بے حس و حرکت پڑا رہا۔ لیکن اسکی دماغی حرارت میں خفیف سا تغیر نظر آیا، لیکن جب کاغذ پر ایک گوشت کی بوٹی چسپا کر ڈالی گئی تو حرارت میں تغیر زیادہ ہوا۔ اور دیگر اختیارات سے شرف صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حسی فعالیت دماغی ریشوں کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے۔ لیکن انھوں نے اضافہ حرارت کے مقام کے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ صرف اسی قدر دریافت کر کے چھوڑ دیا کہ جس قسم کی بھی حس پیدا کی جائے دونوں نصف گروں کی حرارت بڑھ جاتی ہے ڈاکٹر ایمیدون نے منہ اندر اس حرارت کا مقام دریافت کرنے کی کوشش کی عقلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہے۔ انھوں نے چند نہایت عمدہ سطحی مقیاس الحرارة سر کی جلد پر لگائے۔ ان کی تحقیق ہے کہ جب جسم کے مختلف عضلات دس منٹ یا زیادہ عرصہ تک نہایت زور و قوت کے ساتھ موڑے جاتے ہیں تو سر کی جلد کے مختلف حصوں کی حرارت بڑھتی ہے۔ یہ رقبہ عمدہ نقطہ ماسکہ رکھتے ہیں، اور حرارت بعض اوقات ایک درجہ فیئر ہینٹ سے بھی بڑھ جاتی ہے۔ زیادہ تر یہ رقبہ ان مرکزوں کے مطابق ہوتے ہیں جن کو فیروز اور دیگر حضرات نے بعض دیگر اسباب کی بنا پر ان حرکات سے منسوب کیا ہے، صرف یہ کھوپری کا زیادہ حصہ ٹھیکہ ہے۔
 فاسفورس اور شعور اس موضوع پر عموماً اس قدر نوایات مشہور ہیں کہ اگر میں بھی اس جگہ اختصار کے ساتھ اس پر اپنے خیالات کا اظہار کر دوں

تو قابل گرفت نہ ہوں گا۔ ۱۸۶۷ء میں جب کہ اس موضوع پر عام جوش پھیلا ہوا تھا (Ohne phosphor kem Gendanke) تو جہنمی کے مادہ پرستوں کی عام آواز تھی۔ دماغ میں بھی جسم کے اور اعضا کی طرح فاسفورس ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ اور بیسیوں چیزیں ہوتی ہیں اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا، کہ اور تمام کیمیاوی اجزاء میں سے فاسفورس ہی کو کیوں انتخاب کر لیا جائے یہ بھی کہنا اسی قدر صحیح ہو گا کہ بغیر پانی کے فکر نہیں ہو سکتا یا بغیر سوڈیم کلورائیڈ کے فکر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر دماغ ایک سخت شکل ہو جائے یا اسمیں $NaCl$ نہ رہے تو بھی شعور اسی طرح سے باطل ہو جائے گا جس طرح کہ فاسفورس کے نہ رہنے سے امریکہ میں فاسفورس کے مخالف نے پروغیہ لٹل ایکسین کے اس مقولہ (اب نہیں معلوم کہ صحیح طور پر بیان کیا جاتا ہے یا غلط طور پر) سے ترقی کی ہے کہ مچھلی والے کسانوں سے زیادہ ذہین ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ مچھلی زیادہ کھاتے ہیں جس میں فاسفورس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ فاسفورس اور شعور کے تعلق کے متعلق جس قدر واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ سب مشکوک ہیں۔

فکر کے لئے فاسفورس کی اہمیت کے متحقق کرنے کا سیدھا سادہ طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ آیا دماغ سے ذہنی فعلیت کے وقت ذہنی سکون کی نسبت زیادہ فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے یہ کام براہ راست تو ہونہیں سکتا۔ صرف پیشاب کے ذریعہ سے کچھ اندازہ ہوتا ہے۔ اس کا بہت سے لوگوں نے مشاہدہ کیا ہے۔ بعض کا تجربہ ہے کہ دماغی کام کرنے کی حالت میں پیشاب سے فاسفورس کی مقدار کم ہو جاتی ہے۔ اور بعض کا تجربہ ہے کہ بڑھ جاتی ہے یہ حیثیت مجموعی ان کے مابین کوئی غیر متغیر تعلقی دریافت کرنا محض ناممکن ہے۔ جوش خون کی حالت میں معمول سے کم فاسفورس پیشاب کی راد سے خارج ہوتا ہے۔ نیند کی حالت میں زیادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ فاسفورس کے مرکبات عصبی انقباض کی حالت میں مفید ہوتے ہیں اس امر کا ثبوت نہیں کہ فاسفورس کا ذہنی فعلیت سے بھی کوئی تعلق ہے۔ فولاد سم الفاہر

اور دیگر ادویہ کی طرح سے یہ بھی ایک مقوی ہے۔ لیکن جسم میں اندر یہ کیا کام کرتا ہے اس کا ہم کو کچھ علم نہیں۔ علاوہ ازیں یہ مفید بھی بہت ہی کم لوگوں کو ہوتا ہے۔ جو فلاسفہ فاسفورس کے تعلق کی بابت یقین رکھتے ہیں وہ اکثر فکر کو رطوبت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح سے گردوں میں پیشاب ہوتا ہے یا جگر میں صفرا ہوتا ہے اسی طرح دماغ میں فکر ہوتا ہے۔ یہ تمغیل بالکل غلط ہے۔ کیونکہ جو چیزیں دماغ سے خون میں آتی ہیں (اب وہ کاسٹرن، گیرٹین، زینٹین جو بھی کچھ ہوں) وہ پیشاب اور صفرا کے مشابہ ہیں۔ اور یہی چیزیں حقیقت خارج ہوتی ہیں جس حد تک ان کا ان چیزوں کا تعلق ہے دماغ بغیر عقلی کا غدد ہوتے ہیں۔ لیکن ہم کو جگر اور گردوں کے کسی ایسے فعل کا علم نہیں ہے جس کا کسی طرح سے بھی اس چشمہ فکر سے مقابلہ کر سکیں جو دماغ کی مادی رطوبات کے ساتھ ہوتا ہے۔

باب

عادت

اسکی اہمیت | عام عصبی عمل کی ایک ایسی صورت بنو رہی ہے جو بذات خود نفسیات کیلئے ایک علیحدہ باب کا موضوع ہونے کی مستحق ہے۔ اس سے میری مراد عصبی مرکوزوں اور بالخصوص نصف کروں کا وہ رجحان ہے جس سے عادتیں پیدا ہوتی ہیں۔ عضویاتی نقطہ نظر سے عادت کی پیدائش ماسوا اس کے کچھ نہیں کہ دماغ میں عصبی اخراج کی ایک نئی نالی بنجاتی ہے جس سے بعض اقسام کے عصبی تہوج گزرنے پر مائل ہوتے ہیں یہ اس باب کا موضوع ہے۔ آئندہ چل کر جن ابواب میں زیادہ تر نفسیاتی بحث ہوگی وہاں معلوم ہوگا کہ اختلاف تصورات اور اک حافظ استدلال تعلیم ارادہ اور اس قسم کے اعمال اس طریق پر اچھی طرح سے سمجھ میں آسکتے ہیں کہ ان کو ان نالیوں کے نتائج خیال کیا جائے۔

عادت کی بنیاد | عادت کی تعریف کرتے وقت مادہ کے طبعی خواص کی طبعی ہے۔ طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ فطرت کے قوانین صرف غیر متغیر اور اعلیٰ عادتیں ہیں جن پر مادہ کی مختلف قسمیں اپنے اعمال و ردات میں عمل کرتی ہیں۔ مگر عالم حیات میں عادات اس سے زیادہ متغیر ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ جہلتیں بھی ایک شخص کی دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔

اور یہی نہیں بلکہ ایک ہی شخص میں واقعات کے لحاظ سے جملہ توں میں تغیر ہو جاتا ہے۔
 سالماتی نقطہ کے اصول سے تو مادہ کے ایک ایک ذرہ کی عادتیں غیر متغیر ہوتی ہیں۔
 کیونکہ خود ذرہ ایک غیر متغیر شے ہوتا ہے۔ لیکن مادہ کی ایک مرکب مقدار
 کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ مرکب کی ہیئت کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ اور خارجی
 قوت یا اندرونی تناؤ سے یہ لحظہ میں ہیئت ایک دوسری شکل اختیار
 کر سکتی ہے۔ یعنی اگر جسم اس قدر شکل پذیر ہو کہ تبدیل ہیئت سے اس کے اجزا
 منتشر نہ ہو جائیں تو اس کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ تبدیل ہیئت سے یہ ضروری
 نہیں کہ خارجی شکل ہی میں تغیر واقع ہو۔ یہ چھپی ہوئی اور کثافتی بھی ہو سکتی ہے۔
 جس طرح نوہے کی سلاخ بعض خارجی اسباب کی بنا پر تقاضا طبعی یا رطوبت آتشگیر
 ہو جاتی ہے۔ پلتر جم جاتا ہے۔ یہ تمام تبدیلیاں نسبت سست ہوتی ہیں
 ایسا مادہ ایک حد تک متغیر کر دینے والے سبب کے مانع آتا ہے اس رکاوٹ
 کے دور کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے۔ لیکن تدریجی تغیر مادہ کو بالکل پارہ پارہ ہونے
 سے روکتا ہے۔ جب ہیئت بدل جاتی ہے تو وہی جمود اس نئی ہیئت میں اس
 کی نسبتی پائیداری اور عادات کی شرط ہو جاتا ہے۔ وسیع معنی میں شکل پذیری
 کے یہی معنی ہیں کہ شے کی ساخت اس قدر کمزور ہے کہ وہ کسی اثر سے متاثر
 تو ہو جاتی ہے مگر ساتھ ہی اس کی ساخت اس قدر مضبوط ہے کہ فوراً متاثر
 نہیں ہوتی۔ ایسی شے نسبت پائیدار حالت میں ایک نئی قسم کا مجموعہ
 عادات رکھتی ہے۔ عضوی مادہ اور بالخصوص عصبی ریشوں میں اس قسم کی
 شکل پذیری کی قوت بہت ہی زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے ہم بلا تامل مندرجہ
 ذیل کو بطور اپنے مقدمہ اول کے قائم کئے دیتے ہیں کہ ذی روح اجسام میں منظر
 عادات عضوی مادہ کی شکل پذیری پر مبنی ہوتا ہے۔ جس کے یہ اجسام
 بنے ہوئے ہیں۔

اس لئے فلسفہ عادات طبیعیات کا ایک باب ہے۔ نہ کہ عضویات
 و نفسیات کا۔ مال کے تمام عمدہ مصنف اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ عادات
 و حقیقت ایک طبعی قانون ہے۔ وہ اکتسابی عادات کے حامل غیری روح

مادہ کی عادات کی طرف توجہ دلاتے ہیں۔ چنانچہ موسیقیوں ڈی مونٹ لکھتے ہیں کہ اس امر سے ہر شخص واقف ہو گا کہ کڑا کچھ دنوں کے استعمال کے بعد جسم کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہو جاتا ہے۔ اسکے ریشوں میں ایک قسم کا تنبیہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ تغیر اس شے کی ایک نئی عادت ہوتی ہے فصل کچھ دنوں استعمال ہونے کے بعد اچھی طرح سے پھرتا ہے۔ ابتداء اس کی ساخت کی بعض نامہواریوں پر غالب آنے کے لئے کچھ قوت صرف کر نیکی ضرورت پڑتی ہے ان کی مخالفت پر غالب آنا ہی منظر عادت ہے۔ مڑے ہوئے کاغذ کو دوبارہ موڑنے میں اس قدر محنت کی ضرورت نہیں ہوتی یہی حال نظام عصبی کا ہے۔ خارجی اشیاء کے اثرات اپنے لئے روز بروز زیادہ مناسب راستہ بتاتے جاتے ہیں۔ اور کچھ عرصہ منقطع رہنے کے بعد جب اسی قسم کے خارجی ہیجان ہوتے ہیں تو بغیر حیاقی مظاہر کا اعادہ ہوتا ہے یہ کچھ نظام عصبی ہی پر موقوف نہیں۔ زخم کا نشان کہیں بھی ہو جسم کے اور تمام حصوں سے اس کی قوت مخالفت کم ہو گی۔ گرد و پیش کے حصوں کی نسبت چھلن سوزی و گرمی کی تکلیف کا اس پر زیادہ اثر ہو گا جس پہنچے میں ایک دفعہ موج آگئی ہو، جو پہنچا ایک دفعہ اتر گیا ہو اس میں موج آ جائے اور اس کے اتر جانے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ جن جوڑوں پر وجع مفاصل یا نقرس کا دور پڑ چکا ہے۔ یا جو انفی پر دے زکام کا مسکن رو چکے ہیں ہر بار جب مرض کا حل ہو گا ان کے متاثر ہو جانے کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔ حتیٰ کے عیال صحت کی مستقل طور پر رملے لیتی ہے۔ خود نظام عصبی میں بہت سی بیماریاں صرف اس وجہ سے مستقل ہو جاتی ہیں کہ ایک بار ان کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر دوا کے زور سے چند طے روک دیئے جاتے ہیں تو پھر قوتیں عود کر آتی ہیں۔ اور اعضاء دستور اپنا کام کرنے لگتے ہیں۔ مرگی۔ وجع اعصاب تشنج بے خوابی وغیرہ اس کی امثلہ ہیں۔ عادات کی نسبت ظاہر امثلہ کو تو۔ دیکھو کہ جو لوگ غیر معمولی جذبہ کا شکار ہوتے ہیں۔ یا جنہیں محض غصے شکایت یا چڑچڑاہٹ کی عادت ہوتی ہے ان پر اکثر اوقات انعطاف توجہ کا طریقہ علاج کس قدر مفید ثابت

ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تسکدر علامات کی علامات محض عصبی اعضا کے جمود کی وجہ سے تھیں، جو ایک بار غلط راستہ پر لگا دئے گئے تھے۔

اگر مادات مادہ کے خارجی اسباب سے کیفیت پذیر ہو جانے کی قوت کا نتیجہ ہیں تو یہ بات فوراً معلوم ہو سکتی ہے کہ کن خارجی اثرات سے دماغی مادہ کیفیت پذیر ہو سکتا ہے۔ میکانی دباؤ سے نہیں ہوتا۔ حرارتی تغیرات سے نہیں ہوتا۔ ان قوتوں میں سے کسی سے متاثر نہیں ہوتا جن سے ہمارے جسم کے اندر متاثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ دوسرے باب کی ابتدا میں بیان کر چکے ہیں فطرت نے دماغ کو اس قدر محفوظ و مستور بنایا ہے کہ اس پر صرف دو قسم کے اثر ہو سکتے ہیں۔ اول تو خون کے ذریعہ سے دوسرے عصبی سروں کے ذریعہ سے قشر دماغ جس چیز سے خاص طور پر متاثر ہوتا ہے وہ ان عصبی سروں کے ذریعہ سے ہی ہوتے ہیں۔ جب توج ایک بار داخل دماغ ہو جاتا ہے تو پھر اس کے باہر نکلنے کے لئے راستہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ خارج ہوتے وقت جن راستوں سے یہ خارج ہوتا ہے وہاں اپنے نشانات چھوڑ جاتا ہے اب جو کچھ یہ توج کر سکتے ہیں وہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو قدیم راستوں کے نشانات کو زیادہ گہرا کر دیں یا نیا راستہ قائم کریں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغ میں آلات حس کے توجات اگر نہایت آسانی کے ساتھ ایسے راستے قائم کر دیتے ہیں جو آسانی کے ساتھ محو نہیں ہوتے۔ کیونکہ بلاشبہ ایک سادہ عادت اور تمام عصبی واقعات کی طرح سے مثلاً گنگانے یا جیبوں میں ہاتھ ڈالنے یا ناخنوں کے کاٹنے کی عادت یکسانی کی طور پر اضطرابی اخراج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اور اگر تشریحاً اس کی ترکیب توج کی جائے تو یہ نظام عصبی کے اندر ایک راستہ نظر آئے گی۔ پیچیدہ ترین عادتیں جیسا کہ ہم ابھی آگے چل کر زیادہ تشریح کے ساتھ بیان کریں گے اسی نقطہ نظر سے ایسے مسلسل اخراجات ہوتے ہیں جو اضطرابی راستوں کی بنا پر عصبی مرکوزوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ اس قدر منظم ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے کو بتدریج مسلسل طور پر پہنچ کر دیتا ہے۔ یعنی ایک عضلی انقباض سے جو ارتسام ہوتا ہے وہ دوسرے کے لئے مرجع بن جاتا ہے۔ یہاں تک کہ

آخری ارتسام اس سلسلہ کو منقطع اور اس عمل کو روک دیتا ہے۔
یہ بھی خیال رکھنا چاہیے کہ زندہ مادہ کی ساخت میں جو تغیرات ہوتے
ہیں ممکن ہے وہ بھی بجا ان مادہ کے تغیرات کی نسبت زیادہ سریع ہوں۔ کیونکہ
زندہ مادہ سے مسلسل طاقت پہنچتی رہتی ہے۔ بعض اوقات وہ جسم کی اصل
ساخت کو قوت پہنچانے کے بجائے اس اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے
ہیں کہ اپنے دماغ یا عضلات سے اگر ہم نئے طور پر کام لیں تو کچھ دیر کے بعد ہم تھک
جاتے ہیں اور اس وقت اس مشق کو جاری نہیں کر سکتے لیکن ایک یا دو دن
کے آرام کے بعد جب ہم وہی کام کرتے ہیں تو ہم میں جو اس کام کے کرنے کی
قوت پیدا ہو جاتی ہے بعض اوقات وہ خود ہم کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔
میں نے اس کا نئی تان کے سیکھنے میں اکثر تجربہ کیا ہے۔ اسی بنا پر ایک جرمن
مصنف کہتا ہے کہ ہم تیرا سہری میں اور برف پر چلنا گرمی میں سیکھتے ہیں۔
عادت کے اول تو عادت ہماری حرکات کو سادہ و صحیح اور تکان کو کم
عملی اثرات کر دیتی ہے انسان ان امور کے انجام دینے سے جن کے
انجام دینے کا اس کے عصبی مرکوزوں میں پہلے سے انتظام
ہوتا ہے بہت زیادہ امور کے انجام کا رجحان رکھتا ہے۔ اور حیوانوں کے
اکثر عمل خود بخود ہوتے ہیں۔ لیکن انسان میں ان کی تعداد اس قدر زیادہ
ہوتی ہے کہ ان میں سے اکثر مطالعہ شاقہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ اگر مشق انسان
کو کامل نہ بنا دیتی اور عادت سے عصبی اور عضلی قوت میں کفایت نہ ہوتی تو
اس کی حالت نہایت ہی افسوس ناک ہوتی۔ چنانچہ ڈاکٹر ماڈسلے لکھتا ہے۔
اگر ایک فعل چند بار کئے جانے کے بعد پہلے سے سہل نہ ہو جاتا، اور
اگر ہر بار اس کے کرنے کے لئے شعور کو اس کی طرف سے مائل کرنا پڑتا تو ظاہر
ہے زندگی بھر کے کل افعال ایک یا دو تک محدود ہو جاتے۔ اور کسی قسم کی
ترقی عمل میں نہ آتی ایک شخص دن بھر کپڑے بدلنے اور اتارنے میں مشغول
رہتا۔ اپنے جسم کی حالت کے مطالعہ میں اس کی تمام قوت و توجہ صرف
ہو جاتی۔ ہاتھوں کا دھونا اور بٹنوں کا لگانا اس کے لئے ہر بار اسی قدر دشوار

ہوتا جتنا کہ بچے کے لئے پہلے پہل ہوتا ہے۔ علاوہ انہیں وہ اپنی ان کوششوں سے بالکل تھک کے چور ہو جاتا کرتا۔ خیال کرو کہ بچے کو کھڑا ہونا سکھانے میں کس قدر دشواری کا سامنا ہوتا۔ اور پھر دیکھو کہ اب وہ کس قدر بہولت کے ساتھ کھڑا ہو جاتا ہے کہ اس میں کوشش کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ کیونکہ جہاں ثانوی ازخو ہونے والے افعال تقریباً بلا کسی تکان کے ہو جاتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے عضوی اور جلی اضطراری حرکات کے مشابہ ہیں وہاں ارادی کوشش کا شعور بہت ہی جلد ٹھکا دیتا ہے۔ اگر حرام مغز میں حافظہ نہ ہو تو یہ محض نفوس قسم کا حرام مغز ہوگا انسان جب تک تندرست ہے اس وقت تک اس خود حرکتی عمل کے فوائد کو پوری طرح سے نہیں سمجھ سکتا۔

دوسرے یہ کہ عادت سے شعوری توجہ جو افعال کیلئے ضروری ہوتی ہے، کم ہو جاتی ہے۔

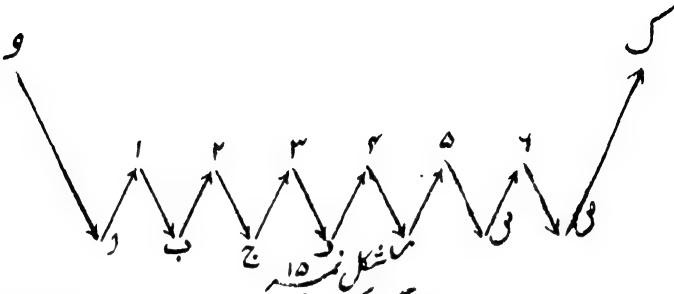
اسکو یوں سمجھو کہ اگر ایک کام کے کرنے سے اباج درس میں بھی حوادث کی تدریج ضرورت ہوتی ہے تو شعور ارادی اور بہت سی غلط صورتوں میں سے جو سامنے آتی ہیں ان کو انتخاب کرتا ہے۔ لیکن عادت سے بہت جلد یہ بات پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک واقعہ خود اپنے بندے کے واقعہ کو یاد دلاتا ہے اور اس کے علاوہ شعور کے سامنے کوئی صورت نہیں آتی۔ اور شعور ارادی سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ ا کے واقعہ ہوتے ہی اس طور سے خود بخود سلسلہ مرتب ہو جاتا ہے۔ کہ گویا ایک زنجیر میں بندے ہوں۔ جب ہم چلنا بھڑے کی ساری تیرنا۔ برف پر چلنا یا گھٹا یا زونیم وغیرہ بجانا یا گانا سیکھتے ہیں تو غلط اور غیر ضروری حرکات ہر لمحہ ہم کو پریشان کرتی ہیں۔ لیکن جب ہم کو مشق ہو جاتی ہے تو صرف یہی نہیں کہ خفیف سی عضلاتی حرکت سے مطلوبہ نتائج حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ یہ ایک فوری ولحی علامت سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ شکاری پرندہ کو دیکھتا ہے اور قبل اس کے کہ وہ اس کے ہونے یا نہ ہونے پر غور کرے وہ نشانہ لگا کر اس کو شکار بھی کر چکتا ہے۔ حریف کی تلوار کا خفیف سی چمک ہوتی اور شیر زن دیکھتا ہے کہ اس نے حریف کے وار کو خالی

بھی دیا اور اپنا وار بھی کر چکا۔ موسیقی حروف پریوں ہی ایک نظر پڑی اور پسپا نو
 بجانے والے کی انگلیاں بہت سے سروں کو بجا گئیں۔ اس طرح سے یہی نہیں
 ہوتا کہ ہم ٹھیک بات ٹھیک موقع پر کرتے ہیں بلکہ اگر ہم کو عادت ہو جاتی
 ہے تو غلط بات غلط موقع پر بھی کر گزرتے ہیں۔ کون ہے جس نے دن میں اپنی
 صدری اتارنے کے بعد کبھی گھڑی کو کوکنا شروع نہ کر دیا ہو یا کسی دوست
 کے دروازے پر پہنچ کر جیب سے بجی نہ نکال لی ہو۔ بعض لوگوں کے متعلق
 سنا ہے کہ سونے کے کمرے میں کھانا کھانے کے کپڑے بدلنے کے لئے جاتے ہیں۔
 لیکن آخر ایک ایک کپڑا اتار کر بستر پر لیٹ جاتے ہیں۔ بات کیا ہے؟ پہلی
 چند حرکات کے بعد روزانہ یہی ہوا کرتا تھا۔ ہر شخص بعض روز مرہ کی چیزیں
 عادتاً کرتا ہے۔ مثلاً منہ ہاتھ دھونے کے بعد الماری کا کھولنا وغیرہ لیکن ان
 امور کی ہمارے شعور کے اعلیٰ مرکزوں کو بہت ہی کم خبر ہوتی ہے۔ یکایک
 کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ کونسا موزہ کونسا جوتہ کونسا پانچوہ پہلے پہنتا ہے۔
 اسکو پہلے ذہن میں اس فعل کا عادیہ کرنا ہوتا ہے اور اکثر یہ بھی ناکافی ثابت
 ہوتا ہے۔ فعل ہو جاتا ہے یہی حال اس قسم کے سوالات کا ہے۔ دروازے کا
 کونسا پٹ پہلے کھلتا ہے یا دروازہ کس طرف کو کھلتا ہے۔ میں ان سوالات
 کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ مگر میرا ذہن کبھی ان افعال کے کرنے میں غلطی بھی
 نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس طرف کے بال یا دانت پہلے
 صاف کرتا ہے یا اس ہمہ یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہر شخص کے لئے اسکی ترتیب
 پہلے سے متعین ہوتی ہے۔

ان نتائج کو ہم مندرجہ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔

عادی قفل میں جو فٹے ہر نئے عضلی انقباض کو اپنی مقررہ ترتیب کے
 ساتھ عمل میں لاتی ہے وہ خیال یا ادراک نہیں بلکہ حس ہوتی ہے جو ابھی ختم
 ہونے والے عضلی انقباض سے پیدا ہوتی ہے۔ صحیح معنی میں جو فعل ارادی
 ہوتا ہے اس رہبری و رہنمائی کے لئے کل فعل کے دوران میں تصور ادراک
 و ارادہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادی عمل میں محض حس رہبری کیلئے کافی ہوتی

اور دماغ و ذہن کے اعلیٰ لطیفات مقابلہ آزاد رہتے ہیں۔ اسکی منہ بخوبی شکل سے وضاحت ہو جائے گی۔



یہ فرض کرو کہ اب ج درس ص عضلی انقباضات کے ایک مادتی سلسلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور فرض کرو ۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۵ - ۶۔ ان حصوں کو ظاہر کرتے ہیں جو علیحدہ ان عضلی انقباضات کے بتدریج ہونے سے ہوتی ہیں۔ جس بالعموم ان حصوں میں ہوں گی جو حرکت کر رہے ہیں۔ لیکن یہ آئندہ یا کان پر اس حرکت کے نتائج کے طور پر بھی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ صرف انھیں کے ذریعہ سے ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ آیا عضلہ مڑا ہے یا نہیں۔ جب اب ج درس ص کے سلسلہ کو انسان کی کتاب ہے تو ان میں سے ہر ایک حص پر ایسا ذہن علیحدہ توجہ صرف کرتا ہے۔ ہم ہر ایک حرکت کا دل ہی دل میں امتحان کرتے ہیں۔ اور دیکھتے ہیں کہ یہ صحیح طور پر بھی ہوتی ہے یا نہیں۔ پھر دوسری حرکت کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس میں ہم تامل کرتے ہیں جھجکتے ہیں مقابلہ کرتے ہیں۔ پسند کرتے۔ ترک کرتے پھر اختیار کرتے ہیں۔ اور آئندہ حرکت کا حکم تدبیر و تفکر کے بعد تصوری مرکزوں سے صادر ہوتا ہے۔

اس کے برعکس مادتی فعل میں اعلیٰ مرکزوں سے صرف حکم کے آنے کی دیر ہوتی ہے۔ مشکل مذکورہ بالا میں اس حکم کو ب سے دکھایا گیا۔ یہ پہلی حرکت یا آخری نتیجہ یا سلسلہ کے کسی حادثی شرط کے اور اک کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہاتھ کے قریب پاؤں کا ہونا۔ موجودہ مثال میں جو بھی شعور سے

حرکت ا کے کرنے کا خیال یا ارادہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت وقوع میں آ جاتی ہے اس کی جو حس ہوتی ہے وہ اضطراب کا باعث ہو جاتی ہے اس کے واسطے سے ج کے عمل میں آنے کا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح سے تا آنکہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور اس وقت شعور کو آخری نتیجہ کا علم ہوتا ہے اس وقوف کے شعور کو شکل میں ج سے دکھایا گیا ہے۔ جو حرکت ج کے حسی اثر کا نتیجہ ہے حسی ارتسامات ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷ کے سب سے نیچے دکھائے گئے ہیں۔ کیونکہ ان کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ان کی جگہ تصویریں سطح سے نیچے ہے۔

عامتیں ان حسوں ۱-۲-۳-۴-۵-۶-۷ کو حسوں کے نام سے موسوم کیا ہے۔ اگر یہ حس ہیں تو ایسی حسیں ہونگی جنکی طرف ہم معمولاً توجہ نہیں کرتے۔ لیکن یہ بات بالکل یقینی معلوم ہوتی ہے کہ یہ غیر شعوری عصبی توجہ تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ غلط ہوتے ہیں تو ہماری توجہ فوراً ان کی طرف منحطف ہو جاتی ہے۔

اسٹینڈر نے ان حسوں کے متعلق جو کچھ لکھا وہ اس لائق ہے کہ ہم اس کو یہاں نقل کریں۔ وہ لکھتا ہے کہ چلتے وقت اگر ہماری توجہ قطعاً دوسری طرف بھی ہو تو بھی یہ امر بہت ہی مشکوک ہے کہ ہم کو اپنے جسم کی حالت کے متعلق کوئی حس نہ ہو اور ہم اپنا توازن قائم رکھ سکیں۔ اور یہ بھی مشکوک ہے کہ ہم کو ٹائٹک کی حرکت کی حس نہ ہو۔ اور ہم آگے بڑھ سکیں۔ بننا بالکل میکافیکل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بننے والی پڑھتی ہو۔ یا اپنی ہجولیوں سے مزے مزے کی باتیں کر رہی تو بھی بنتی رہتی ہے۔ لیکن اگر اس سے پوچھیں کہ ایسا تم کیونکر کر سکتی ہو تو اس کا وہ یہ جواب نہ دیگی کہ بنائی خود بخود ہوتی رہتی ہے بلکہ وہ یہ جواب دیگی کہ مجھے بننے کا

احساس ہوتا ہے۔ اپنے ہاتھ بنتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجھے کیونکر بننا چاہیئے۔ اس بنا پر جب توجہ بننے کی طرف نہیں بھی ہوتی اس وقت بھی بننے کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ ان حرکتوں کے جس ان کو باقاعدہ رکھتے ہیں۔ دوسری مثال توجہ ایک نیا شخص سارنگی بجانا سیکھتا ہے تو اس کو واہنا باز و اٹھانے سے باز رکھنے کے لئے اسکی داہنی ہینل میں

ایک کتاب رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اس بازو سے کتاب کو اپنی نبل میں دبائے رکھو۔ کتاب کے مس سے عضلات اور مس کے جو جو احساسات ہوتے ہیں وہ اس کے دبائے رکھنے کی تحریک کرتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مبتدی سروں کے نکالنے میں اس قدر مشغول ہو جاتا ہے کہ کتاب گر جاتی ہے۔ لیکن چند روز کی مشق کے بعد پھر کبھی ایسا نہیں ہوتا۔ خفیف ترین جس کی حس اس کو اپنی جگہ پر رکھنے کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ اور کل توجہ سروں کے نکالنے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں چلانے میں صرف ہو سکتی ہے۔ اصول عادت کی عادت ہی طبیعت ثنائی ہوتی ہے۔ یہی ڈیوک آف ولنگٹن کا اخلاقیاتی اور تعلیمی اہمیت

مقولہ ہے کہ ایک عادت دس طبیعتوں کے مساوی ہوتی ہے۔ اور جس حد تک یہ تول صحیح ہے اس کو غالباً ایسے شخص سے بہتر کوئی نہیں سمجھ سکتا جو خود ایک آزمودہ کار سپاہی تھا۔ روزمرہ کی قواعد اور تعلیم و تربیت کی مدت انسان کو بالکل بدل دیتی ہے اور اس کے کردار کے بہت سے رجحانات بالکل الٹ جاتے ہیں۔ پروفیسر کسٹلے ایک کہانی لکھتے ہیں۔ یہ اگرچہ صحیح نہیں مگر یقین کے قابل ضرور ہے۔ ایک پرانا وظیفہ یاب سپاہی اپنا کھانا لئے گھر کی طرف جا رہا تھا ایک مسخرہ نے اس کو دیکھا۔ اور ایک دم کہا اٹنشن۔ اس کے سننے ہی سپاہی دونوں ہاتھ نیچے جھوڑ کر سیدھا کھڑا ہو گیا۔ اور اس کا کھانا نالی میں گر پڑا۔ وجہ کیا تھی عمر بھر قواعد کی تھی۔ اور اس کے اثرات اس کے نظام عصبی کی ساخت کے جزو بن گئے تھے۔

اکثر اداہنیوں میں بے سوار کے گھوڑے جگل کی آواز پر مقررہ حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں۔ اکثر یا دو جانوروں کی حالت بالکل مشین کی سی ہوتی ہے بلا شک و شبہ اور بلا جھجک اپنے وہ فرائض انجام دیتے ہیں جیسا کہ انھیں سکھا دیا جاتا ہے۔ ان کاموں کے علاوہ اور کسی بات کا ان کے ذہن میں وہم تک نہیں ہوتا جو لوگ قید خانے میں بڑے ہو جاتے ہیں وہ رہائی کے بعد دوبارہ قید ہونے کی درخواست کرتے ہیں۔ ایک ریل گاڑی میں حادثہ ہوا۔ اس کی

وجہ سے ایک شیر اپنے پیچہ کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے اس میں سے کل آیا
 لیکن بچنے کے ساتھ ہی گویا اپنی نئی ذمہ داریوں سے گھبرا کر وہ پھر پیچہ سے
 گھس گیا۔ اور جب لوگ پہنچے تو بلا کسی وقت کے ہاتھ اگیا۔
 پس عادت سوسائٹی کا عظیم الشان پتہ اور اس کے محفوظ رکھنے کا
 سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ یہی سب کو انتظام و قانون کی حدود میں رکھتی
 ہے یہی امر کو غریبوں کے جائیدادوں سے بچاتی ہے۔ یہی سخت ترین
 اور ذلیل ترین پیشوں کو ان لوگوں کو چھوڑنے میں دیتی جو ہوش ہی ان
 پیشوں میں سنبھالتے ہیں۔ یہی چھیرے اور ملاح کو کڑا کے کی سردی میں سنبھال
 پر رکھتی ہے۔ اور کسان اور چرواہے سے برف کے عینوں میں جنگل میں
 جھوڑی ڈلواتی ہے۔ یہ ہم کو صحرا اور برفانی علاقہ کے لوگوں کے حلوں سے
 بچاتی ہے۔ یہی ہم کو اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ جس پیشہ کی ہم نے تعلیم پائی
 ہے۔ یا جس کو اوائل عمر میں اختیار کر چکے ہیں اسی میں اپنی شتمکش حیات کو انجام
 تک پہنچائیں۔ اگر یہ اچھا نہ معلوم ہو تو بھی اسی پر اپنی طبیعت کو مجبور کر کے
 لگائیں۔ کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی شے کے لئے ہم موزوں نہیں ہوتے
 اور کسی شے کے شروع کرنا وقت نہیں رہتا جیس سال ہی کی عمر سے نوجوان سفر پر جھٹ
 نوجوان وکیل ڈاکٹر و ڈیر پر پیشہ کی خصوصیات غالب آنا شروع ہو جاتی ہیں۔
 اسی عمر سے نئی قسم سیرت کا چرچا ہوتا ہے۔ اور انسان کا ایسا جزو
 بن جاتی ہیں کہ وہ ان کو اسی طرح سے نہیں چھوڑ سکتا جس طرح سے اپنے
 کوٹ کی آئینوں کو نہیں چھوڑ سکتا۔ ہمیشہ مجبور ہی یہ انسان کے لئے
 اچھا ہی ہوتا ہے۔ کہ وہ ان عادتوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ دنیا کے حق میں
 یہ بات مفید ہی ہوتی ہے کہ تیس سال کی عمر تک سیرت پلستر کی طرح سے پختہ
 ہو جاتی ہے۔ اور پھر کبھی نرم نہیں ہوتی۔
 اگر تیس سے تیس کا زمانہ عقلی اور حرفتی عادتوں کے لئے بہت اہم ہوتا
 ہے تو تیس کے نیچے کا زمانہ اور بھی زیادہ اہم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں شخصی
 عادتیں شکل کی کہ پہنچتی ہیں مثلاً آواز تلفظ حرکات و سکنات انداز کلام

بیس سال کے بعد جو زبان سیکھی جاتی ہے اس میں بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ خارجی لہجہ نہ ہو بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ایک نوجوان بہتر سواری میں لگنا ہارٹ اور گفتگو کے دوسرے عیوب چھوڑ سکے۔ اور خواہ اس کے پاس کتنا ہی ذہن کیوں نہ ہو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایسا لباس رکھ سکے جیسے پیدائشی شرفاء کا ہوتا ہے۔ سوداگر اپنا سامان تجارت اس کے آگے نہایت ذوق و شوق سے پیش کرتے ہیں۔ لیکن وہ صحیح قسم کی چیزیں خرید ہی نہیں سکتا۔ ایک نامعلوم قانون قانون کش کی طرح سے قوی اس کو اپنے حلقے میں رکھتا ہے اسکی ایسی ہی پوشاک رہتی ہے جیسے سال گذشتہ تھی۔ اور یہ بات تادم مرگ اس کے لئے ایک راز ہی رہتی ہے کہ اس کے دوستوں کو جن کی پوشاک اس سے بہتر ہوتی ہے یہ چیزیں کہاں سے مل جاتی ہیں۔

پس تعلیم کے لئے سب سے ضروری ہے کہ یہ نظام عصبی کو متعلم کا دشمن نہیں بلکہ معاون و مددگار بنائے۔ اس میں علم کا خزانہ اور بنک ہو اور اس دولت کے سود سے وہ آرام اور چین کرے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ جس قدر ہو سکے ہم زیادہ سے زیادہ افعال کو خود بخود ہو جانے والے اور عادی بنائیں۔ اور ایسے افعال و عادات سے جن کے مضر ہونیکا احتمال ہو اسی طرح سے بچیں جس طرح دبا سے بچتے ہیں جس قدر زیادہ ہم روزمرہ کی زندگی کے افعال غیر طالب سعی اور خود حرکتی بناسکیں گے۔ اسی قدر ہمارے ذہن کی اعلیٰ قوتیں اپنا صحیح کام کرنے کے لئے آزاد ہوں گی۔ اس سے زیادہ بدبخت بھی شاید ہی کوئی شخص ہوتا ہو جسکو تلوں کے علاوہ اور کسی شے کی عادت نہ ہو۔ اور جس کو ہر بار سگار جلانے وقت چائے پینے وقت، چھٹے پیٹھے وقت۔ غرض کہ ہر کام کے کرنے سے پہلے ارادی تمتع و تدبیر کی ضرورت پڑتی ہو۔ ایسے شخص کا ادا وقت تو ان امور کا فیصلہ کرنے میں گزر جاتا ہے جس کی اس کو ایسی عادت ہوئی چاہے تھی کہ گویا اس کے شعور کے لئے بالکل موجود ہی نہ ہوتے۔ الر تعلیم میں سے کسی کے اس قسم کے روزمرہ کے فرائض جزو عادت نہ بنے ہوں تو اس لمحہ سے اسکو اسکی خبر لینی چاہیے۔

پروفیسر برین نے جو اخلاقی عادات پر باب لکھا ہے اس میں بعض نہایت عمدہ علمی باتیں بیان کی ہیں ان میں دو نہایت اہم اصول ہیں۔ اول یہ کہ نئی عادت کو اختیار کرنے یا پرانی عادت کو چھوڑنے وقت ہم کو تاہم امکان بہت ہی توی عزم سے ابتدا کرنی چاہئے۔ ان تمام ممکن حالات کو جمع کرنا چاہئے جو صحیح محرکات کو تقویت پہنچائیں۔ اپنے آپ کو محنت اور فکر سے ایسی حالتوں میں رکھو جنہی عادت کے لئے مفید ہوں۔ ایسی عادتیں پیدا کرو جو قدیم عادتوں کے بالکل منافی ہوں۔ اگر صورت حال اجازت دے تو بالاعمال قسم کھا لینی چاہئے مختصر یہ کہ اپنے عزم کو بہر ممکن تقویت پہنچاؤ ان تدابیر سے یہ اس قدر راسخ ہو جائے گا کہ اس کے توڑنے پر طبیعت اس قدر آسانی سے آمادہ نہ ہوگی جس قدر بصورت دیگر ممکن ہے۔ اور مردن جو اس کے نہ ٹوٹنے پر گذرتا ہے اس کی بقا کے مواقع کو زیادہ کرتا ہے۔

دور اصول یہ ہے کہ جب تک نئی عادت پوری طرح سے راسخ نہ ہو جائے اس وقت تک کسی مستثنیٰ یا شاذ حالت کو گوارا نہ کرو۔ ایک مرتبہ کے شکست عزم کی مثال تاکہ کے اس پنڈے کے گرجانے کی سی ہوتی ہے جس کو کوئی کھڑا ہوا بیٹھا ہو۔ ایک مرتبہ کے گرنے سے جتنا تاکا محل جاتا ہے، وہ کمی مرتبہ کے پھٹنے سے پورا ہوتا ہے مسلسل تربیت بھی نظام عصبی کو صحیح طور پر عادی بنانے کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ چنانچہ پروفیسر برین لکھتے ہیں۔

اخلاقی عادات اور عقلی انسابات میں یہ فرق ہے کہ اخلاقی عادات میں دو مخالف قوتیں موجود رہتی ہیں۔ جن میں سے ایک دوسرے پر تفوق و برتری حاصل کرنا چاہتی ہے۔ ایسے مواقع پر سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے غلام جہان کو کبھی غالب نہ آنے دیا جائے۔ خطا کی ایک فتح صواب کی بہت سی فتوحات کے اثر کو مائل کر دیتی ہے۔ لہذا اس امر کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری ہے کہ دونوں قوتوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ ایک کی ہمیشہ فتح ہوتی رہے۔ تاکہ تکرار سے یہ قوت اس قدر قوی ہو جائے کہ مخالف قوت کا ہر حالت میں بلا اندیشہ مقابلہ کر سکے۔

ابتداء میں صواب کی فتح بہت ضروری ہوتی ہے پہلی ہی مرتبہ اگر ناکامی ہو تو بہت غمگن ہے کہ آئندہ تمام کوششوں کی ہمت بست ہو جائے یہ خلاف ان کے فتوحات ماضی کے تجربات آئندہ کوششوں کے لئے اور ہمت بندھاتے ہیں ایک شخص نے گویا سے ایک ماہم کے متعلق مشورہ کیا۔ وہ اس کے کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ لیکن اپنی قوت بازو پر بھروسہ نہ تھا۔ اگر کوئی نہ کہتا ہے تاہم کو تو صرف اپنے ہاتھوں کو ہمہ کرنے کی ضرورت ہے گویا نے اسے غلطی سے ہر ہوتا ہے کہ دائمی کامیابی (جو اس کو اپنی زندگی میں نصیب ہوتی رہی) نفس کے جذبات پر کیا اثر کیا تھا۔

اب یہاں وہ سوال پیدا ہوتا ہے جو افیون و شراب وغیرہ کی عادتوں کو تدریج چھوڑنے سے متعلق ہے۔ اور جس کے متعلق ارباب فن کی رائے میں کسی حد تک اختلاف ہے اور جس کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ انفرادی طور پر جیسا مناسب ہو ویسا ہی کرتا تاہم اس امر میں توین کو اتفاق ہے۔ اگر ممکن ہو تو نئی عادت کو ایک دم الکتاب کرنا بہترین طریقہ ہے (الکتاب ہے) لیکن اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ ارادے کے شروع میں استدر سخت کام میرہ کر دیا جائے کہ اس کی شکست یقینی ہو۔ لیکن اگر انسان سے برداشت ہو سکے تو تھوڑا سا تکلیف کا زمانہ بعد کے آرام و سائش کے مقابلہ میں گوارا کرے خواہ تو ایسی عادت ہو جیسی افیون وغیرہ کے کھانے کی ہے یا کسی خاص وقت اٹھنے کی یا کام کرنے کی بہترین طریقہ کہ اس کو چھوڑ کر یک سخت نئی عادت اختیار کر لی جائے۔ ایسا کرنے کے بعد یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ ایسی طلب جسکو پورا نہیں کیا جاتا کس قدر جلد مر جاتی ہے۔

انسان کے لئے یہ ضروری ہے کہ تنگ اور دشوار گزار راستہ طے کرنے کے لئے پہلے دائیں بائیں دیکھے۔ بلا خوف و خطر سبھا چلنا سکھے۔ جو شخص روزانہ نیا عزم کرتا ہے اسکی حالت ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو ہر بار خندق کے کنارے کودنے کا ارادہ کرتا ہے۔ لیکن ہر بار بوٹ کر پھر دوڑ لگاتا ہے۔ مسلسل پیش قدمی کے بغیر اخلاقیاتی قوتیں جمع نہیں ہوتیں

ان کا جمع کرنا اور ان کی عادت و مشق ہم پہنچانا ایک ایسی رحمت ہے جو باقاعدہ کام ہی سے میسر آسکتی ہے۔
مندرجہ بالا دو اصولوں پر ایک اور اصول کا اضافہ کیا جاسکتا ہے جو عزمِ تم کو اس پر عمل کرنے کا ملکہ سے جلد موقع تلاش کر دے جن عادات کے پیدا کرنے کا تمھیں شوق ہو ان کی جانب خفیف ترین جذباتی رجحان سے فائدہ اٹھاؤ عزائم و رجحانات عادات کے قائم ہوتے وقت نہیں بلکہ ان کے حرکی اثرات مرتب ہوتے وقت نئی عادتوں کو دماغ تک پہنچاتے ہیں۔ چنانچہ وہی مضمت لکھتا ہے۔

عملی مواقع کی موجودگی ہی سے وہ پیرزہ دستیاب ہو سکتا ہے جس پر وہ لگ سکتی ہے جس سے اخلاقی ارادہ کی قوت کئی گنی بڑھ جاتی ہے اور جو اس کو کامیاب و کامراں کر سکتی ہے جس کو عملی مواقع میسر نہ ہوں گے اس کے عزائم محض بے معنی و بے سود ہوں گے۔

انسان کے پاس اصولوں کا کتنا ہی بڑا ذخرا نہ کیوں نہ ہو۔ اور اس کے عواطف و جذبات کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر اس نے مواقعِ عمل سے فائدہ نہیں اٹھایا تو ممکن ہے اس کی سیرت کی کبھی اصلاح نہ ہو۔ مثل مشہور ہے محض نیک ارادے دوزخ کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور یہ جو اصول ہم نے قائم کیا ہے اس کا بالکل بین نتیجہ ہے۔ چنانچہ جے ایس ٹی لکھتا ہے سیرتِ ارادہ کی تہذیب کا نام ہے اور یہ ارادہ زندگی کے تمام اہم مواقع پر ایک خاص طریق پر عمل کرنے کے کل رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جس حد تک انفعال مسلسل واقع ہوتے ہیں اس حد تک رجحانِ عمل عادت بن جاتا ہے اور دماغ ان کا خوگر ہو جاتا ہے۔ جب کوئی عزم یا احساس کا کوئی شعبہ بے نتیجہ کر جاتا ہے تو یہ موقع از دست رفتہ سے بدتر ہو جاتا ہے یہ آئندہ عزائم و جذبات کو صحیح عمل کرنے سے قطعی طور پر روکتا ہے بے عزیمت و بے ارادہ خیالی شخص سے بھی زیادہ کوئی قابلِ نفرت انسان نہیں ہوتا۔ یہ اپنا وقت جذبہ اور عزیمت کے سمندر میں گزارتا ہے۔ لیکن عملی طور پر کوئی مردانہ کام نہیں کر سکتا۔

رو سوائس قسم کی سیرت کی ایک لمبچہ مثال ہے۔ وہ اپنی آتش بیانی سے اکل فرانس کی ماؤں کے دلوں کو گرم کرتا ہے۔ اور ان سے کہتا ہے کہ فطرت کی تقلید کرو۔ اور اپنے بچوں کو خود پاؤں۔ لیکن خود اسکی ادلاؤ اور ٹوڑنے کے ہسپتال میں پرورش پاتی ہے۔ ہم میں سے بہت شخص اپنی حد تک جب کبھی کسی عادت نیک کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے موقعہ عمل کو نظر انداز کرتا ہے تو بالکل رد سو کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ تمام عمدہ باتیں اس عالم گونا گوں میں برائیوں اور غریبیوں کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن افسوس اس شخص کی حالت پر ہے جو ان کو مجرد متفرع صورت میں پہچان سکتا ہے۔ زیادہ ناول پڑھنے اور ٹھیکہ دیکھنے کی عادت اس قسم کے شایعین پیدا کر سکتی ہے۔ ایک روسی خاتون کا ذکر ہے کہ وہ ٹیٹھ میں بیٹھی ہوئی لقل اور فرضی اشخاص کی مصیبت پر رو رہی تھی، اور اس کا کو جوان باہر روسی کی شدت سے ہلاک ہو رہا تھا اس قسم کی باتیں ہمیشہ ہوتی ہیں اگرچہ یہ اس قدر نایاں نہیں ہوتیں۔ جو لوگ نہ تو خود گالتے ہیں اور نہ ان کو گانے کا سلیقہ ہوتا ہے۔ ان کی گانے میں جگہ زیادہ شرکت اور دلچسپی بھی سیرت کے لئے مضرب ہوتی ہے۔ گانے سے انسان ایسے جذبات سے پر ہو جاتا ہے جنکا عملی طور پر کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ اسکا علاج یہ ہے کہ گانے میں کوئی ایسا جذبہ نہ پیدا ہونا چاہئے جسکا بعد میں کسی عملی صورت میں اظہار نہ ہو۔ اظہار کو دنیا میں سب سے کم درجے کی شے نہ سمجھو۔ اگر کوئی موقع اظہار کا نہ ہو تو اپنی نانی یا دادی ہی سے اپنے جذبہ کا اظہار کرو گاڑی میں بیٹھو تو اپنی جگہ ہی وہ سرے کے لئے چھوڑ دو مگر اظہار ضرور ہونا چاہئے۔

ان انہری مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ میں عادت سے اخراج کے خاص خاص راستے ہی شمع نہیں ہو جاتے۔ بلکہ اس کی عام صورتیں بھی مقرر ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ہم اپنے جذبات کو یونہی بلا عمل کے گزر جانے دیں تو ان میں بلا عمل کے گزر جانے کی عادت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سے اگر ہم چند بار کوشش کرنے سے محسوس تو قہیل اسکے کہ ہم کو اس کا علم ہو کوشش کرنے کی قابلیت ہم میں سے مفقود ہو جائے گی۔ اور اگر ہم

اپنی توجہ کو منتشر ہو جانے کا موقع دیں تو فوراً یہ منتشر بھی ہو جائے گی۔ آئندہ جیل کے معلوم ہو گا کہ توجہ اور سعی ایک ہی نفسی واقعہ کے دو نام ہیں یہ نوٹ سے باغی اعمال کے مطابق ہوتے ہیں اس کا ہم کو علم نہیں۔ اس امر کے باور کرنے کی کہ یہ داغی اعمال پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور غائض ذہنی افعال نہیں ہوتے صرف یہ وجہ ہے کہ یکس حد تک قانون عادت کے تابع معلوم ہوتے ہیں۔ جو کہ ایک مادی قانون ہے۔ ان ارادی عادتوں کے متعلق آخری اصول یہ ہے کہ قوت سعی کو روزانہ تھوڑی بہت مشق کر کے تازہ کر لیا کرو۔ یعنی بعض آدمی اور غیر ضروری باتوں کے نہایت سختی کے ساتھ پابند ہو جاؤ۔ روزانہ ایک دو کام صرف اس لئے کر لیا کرو کہ تمھاری طبیعت ان کے کرنے کو نہیں چاہتی۔ اس طرح جب ضرورت پڑے گی تو تم مجبور و لاچار نہ ہو گے۔ اس قسم کی پابندی کی مثال بیمہ کی قسط کی سی ہے، جو انسان اپنے مکان یا اپنے سامان خزانہ داری کی حفاظت کے لئے ادا کرتا ہے۔ اس قسم کے ادا کرنے سے اس کو اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ اس سے کبھی فائدہ پہنچنے کی نوبت آئے ہی نہیں۔ لیکن اگر آگ لگ جائے تو یہ ماہانہ محصول اس کو تباہی و بربادی سے بچائے گا۔ یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے جو اپنے آپ کو مسلسل توجہ پر جوش ارادہ اور غیر ضروری چیزوں سے پرہیز کرنے کا عادی بنا لیتا ہے جب ہر شے اس کے گرد امواج حوادث کے رحم و کرم سے ہو جاتی۔ جب اسکے کمزور ساتھی اس طرح سے تباہ ہو جائیں گے جس طرح ابھی میں لکھا اس پھوس جیل کہ خاک سیاہ ہو جاتا ہے وہ اپنی جگہ پہاڑ کی طرح برقرار رہیگا پس ذہنی شرائط کا عضو یا بی مطالعہ۔ اصلاحی اخلاقیات کا نہایت ہی قوی معاون ہے کتب غریبی میں جس جہنم کا ذکر آتا ہے شاید وہ اس قدر سخت نہ ہوگا جتنا کہ وہ جہنم سخت ہوتا ہے جسکو ہم اپنے لئے اس دنیا میں اپنی عادات و رسم کو غلط انداز میں ڈھال کر بناتے ہیں۔ اگر نوجوان اس بات کو محسوس کر سکتے کہ وہ بہت جلد عادات کے محض متحرک پلندے بن کر رہ جائیگا تو وہ اپنے کردار کی طرف اثر پذیر حالت میں زیادہ توجہ کرتے۔ ہم اپنی قسمت

خود بناتے ہیں خواہ وہ اچھی ہو یا بُری پھر اس کو کسی طرح سے بدل نہیں سکتے
 نیکی اور بدی کا چھوٹے سے چھوٹا اعلیٰ اپنے سے مستقل نشان چھوڑتا ہے جیفرسن
 کے ڈرائے میں محمود و رسیب دان و کل سر لفظ شس کو یہ کہہ کر مالتا ہے کہ اس دفعہ
 کا شمار نہیں خیر و شر میں کرتا اور خدا بھی اپنے رحم و کرم کی بنا پر اس کو شمار
 نہ کرے۔ مگر کچھ بھی اس کا شمار ہو رہا ہے اسکی اعصاب کے تلا یہ میں عصبی ریشے
 اور مکثرات اس کا شمار کر رہے ہیں وہ اس کو درج کرتے جاتے ہیں اسکو
 جمع رکھتے ہیں اور دوبارہ جب اس قسم کا موقع پیش آتا ہے اسکو اس کے
 خلاف استعمال کرتے ہیں یہ جو کچھ ہم کرتے ہیں صحیح سائنٹفک معنی میں وہ کبھی
 محو نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے نیک و بد دونوں پہلو ہوتے
 ہیں جس طرح ہم بار بار کے سینے سے کئے خرابی بن جاتے ہیں اس طرح اخلاقی
 حلقہ میں ہم منفرد افعال اور کیفیتوں کی ریاضت سے خستہ سیرت اور دلی بھی
 بن جاتے ہیں اور علمی حلقہ میں فکر اور دقت سے مستند عالم اور ماہر فن بن جاتے ہیں
 کسی نوجوان کو اپنی تعلیم کے انجام کے متعلق پریشان نہ ہونا چاہیے۔ اسکا
 شعبہ کوئی بھی ہو اگر وہ کام کرنے کے بہ لحاظ میں۔ ایما نذاری سے مصروف رہتا ہے
 تو اس کو نتیجہ کی پروا نہ کرنی چاہئے۔ اس کو یقین کر لینا چاہئے کہ ایک صبح ایسی
 ضرور آئیگی جو اس کو یکتائے روزگار اور یگانہ عصر دیکھیگی اس کے کام کی جزئیات
 اور روزمرہ کے انہماک میں بصیرت و درایت نہایت خاموشی کے ساتھ
 ایسی دولت بخشیدگی جو کبھی اس سے چھنے گی۔ نوجوانوں کو یہ حقیقت پہلے
 سے ذہن میں رکھنی چاہئے اس اصول کی ناواقفیت نے ان نوجوانوں
 میں جو مشکل مقامات کے سر کرنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں اتنی پست حوصلگی اور پست
 ہمتی پیدا کی ہے کہ دنیا کے اوز تمام اسباب نے ملکر بھی اس قدر پیدا نہیں کی۔

باب

پہلے شعور

ہمارا انداز بیان اب ہم خود بالغ آدمی کے شعور کا یہ تامل مطالعہ کرنے کے لئے
 تیار ہیں۔ اکثر کتابوں میں نام نہاد تعلیمی طریقے سے بحث کی
 گئی ہے۔ یعنی ان میں بحث احساس سے آغاز کرتے ہیں
 اور اس کے تصورات کو مثل عناصر و سالمات کے قرار دیکر ان کے امتلاط
 و اختلاط سے ذہن کی اعلیٰ حالتیں مرتب کرتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح
 کہ مکان اینٹوں پتھروں اور مصالحہ وغیرہ کی ترکیب سے تعمیر ہوتا اس طرح سے
 متعلم کمضمون کے سمجھنے میں سہولت تو ہوتی ہے، لیکن ان سے انسان قبل از
 وقت اس نہایت ہی مشکوک نظریے کے تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ
 شعور کی اعلیٰ حالتیں ادنیٰ حالتوں سے مرکب ہوتی ہیں، اور بجائے اس کے
 کہ آغاز گفتگو ذہن کی موجود اور محسوس حالتوں سے ہو اس میں چند فرضی سا وہ
 تصورات سے آغاز کیا جاتا ہے جن سے متعلم ذاتی طور پر بالکل واقف نہیں
 ہوتا اور جو جو عمل ان سے منسوب کئے جاتے ہیں ان کے متعلق ہر جملہ راست مانند
 اس کو مبتلائے فریب کر سکتا ہے۔ پس سا وہ سے مرکب تک پہنچنے کا طریقہ ہر
 اعتبار سے خطرناک ہے۔ عالم نادر و تجرید پسند تو ظاہر ہے کہ اسکا جھوڑا گوارا
 نہ کریں گے۔ لیکن ایک طالب علم جو فطرت انسانی کی تکمیل کو درست سمجھتا
 ہے تعلیمی طریقے کو ترجیح دیکر وہ سب سے زیادہ مقرون واقعات سے
 ابتدا کرے گا۔ ایسے واقعات سے جن کو وہ اپنی روزمرہ کی ذہنی زندگی میں

دیکھتا اور محسوس کرتا ہے اگر سادہ اجزاء ہوں گے تو تحلیلی طریقہ سے خود بخود معلوم ہو جائیں گے۔ اور کسی شے کو یہ نہیں بلا وجہ فرض کر لینے کا اندیشہ ہی نہ ہو گا کوئی شخص اعتراض کر سکتا ہے کہ خود ہم نے اپنی کتاب میں جس سے آغاز کیا ہے لیکن معلوم کو یاد ہو گا کہ ہم نے جس کے باب میں زیادہ تر اس کے عضویاتی شرائط سے بحث کی ہے اس کو شروع میں محض سہولت کے خیال سے بیان کر دیا تھا کیونکہ درائنہ تمام وجوہات سب سے پہلے عمل کرتے ہیں نفسیاتی اعتبار سے تو جس کو سب سے آخر میں ہونا چاہئے۔ صفحہ ۱۲ پر جس کے متعلق یہ کہا گیا تھا کہ یہ ایسے افعال ہیں جو بالغ انسان کی زندگی میں تقریباً معدوم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ کوئی ایسی بات نہ کہی گئی تھی جس سے معلوم کو یہ خیال ہو کہ یہ ذہن کے اعلیٰ حالتوں کے اجزاء کی ترکیبی ہوتے ہیں۔

ایک اہم حقیقت یہ ہے کہ محض اپنے داخلی تجربے کے متعلق اس واقعے کی تائید کر چکا کہ کسی نہ کسی قسم کا شعور ہر وقت جاری رہتا ہے نفسی حالتیں کچھ بعد گیرے متواتر ہوتی رہتی ہیں اگر ہم اپنی زبان میں جس طرح سے کہ یہ کہتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے یہ بھی کہہ سکیں کہ شعور ہو رہا ہے تو ہم اس واقعے کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ اور بلا کسی شے کے فرض کئے ہوئے بیان کر سکتے۔ لیکن چونکہ شعور ہو رہا ہے کہنا کچھ معنی نہیں رکھتا اس لئے کہنا بڑھتا ہے کہ شعور جاری رہتا ہے۔

شعور کے شعور کس طرح سے جاری رہتا ہے؛ جب ہم اس سوال خصوصیات اربعہ پر غور کرتے ہیں تو ہم کو فوراً اس عمل میں چار خصوصیات نظر آتی ہیں۔ اور اس باب میں ہم انھیں چار خصوصیات

پر بحث کریں گے۔

- (۱) ہر حالت کسی نہ کسی شخص کے شعور کا جزو ہوتی ہے۔
- (۲) ہر شخص کے شعور میں حالتیں ہمیشہ متغیر ہوتی رہتی ہیں۔
- (۳) ہر شخص کا شعور محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے۔
- (۴) اپنے معروض کے بعض اجزاء کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے جس کے

معنی یہ ہیں کہ بعض اجزاء کی طرف مائل نہیں ہوتا اور ہر وقت معروض کے بعض اجزاء کو لیتا اور بعض کو رد کرتا رہتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر لحظہ یہ ان اجزاء میں سے بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔

ان چار خصوصیات سے بحث کرتے وقت ہم کو باعتبار اپنی مصطلحات کے منجھدھار میں کودنا پڑے گا اور ایسی نفسیاتی اصطلاحات استعمال کرنی ہوں گی جنکی قرار واقعی طور پر آئندہ ادب اب ہی میں چل کر تعریف ہو سکتی ہے ان الفاظ کے عام معنی سے ہر شخص سمجھ نہ کچھ واقف ہوتا ہے اور اس باب میں ہم ان کو عام ہی معنی میں استعمال کریں گے۔ اس باب کی حیثیت کتابِ مذاہن محض خاکے کی سی ہے جس طرح سے کہ مصور تصویر کھینچنے سے قبل کوئلے سے خاکہ تیار کرتا ہے جس میں باریکیاں نہیں ہوتیں اسی طرح سے ہم بھی اس بات کو محض خاکے کے طور پر لکھ رہے ہیں جب میں یہ کہتا ہوں کہ بہ حالت کسی نہ کسی شخصی کا جزو ہوتی ہے تو شعور شخصی بھی ایک نفسانی اصطلاح ہے اس کے معنی اس وقت تک ہر کو معلوم ہوتے ہیں جب تک کوئی شخص اس کی تعریف نہ کرے لیکن اسکی صحیح تعریف نہایت ہی دشوار فلسفیانہ کام ہے اس کام کے انجام دینکی کوشش تو ہم آئندہ باب میں کریں گے یہاں صرف چند الفاظ بطور تمہید کے کہہ دیتے ہیں۔

فرض کرو اس درس کے کمرہ میں بہت سے خیالات و افکار ہیں میرے بھی اور تمہارے بھی ان میں سے بعض یا ہم مطابق و متحد ہیں اور بعض نہیں۔ یہ جس قدر یا ہم ایک دوسرے سے علحدہ ہیں اسی قدر مسلسل و مربوط بھی ہیں۔ اور راجح پوچھو تو یہ نہ ایک دوسرے سے علحدہ ہیں اور نہ مسلسل و مربوط۔ ان میں سے ایک بھی علحدہ مستقل نہیں بلکہ ہر خیال بعض اور خیالات سے مربوط ہے اور ان کے علاوہ اور کسی سے مربوط نہیں ہے میرا خیال میرے اور خیالات سے وابستہ ہے اور تمہارا خیال تمہارے اور خیالات سے وابستہ ہے کیا اس کمرے میں کوئی ایسا بھی خیال ہے جو کسی شخص کا خیال نہ ہو۔ اس کے دریافت کرے گا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے کیونکہ ایسے خیال کا ہم کو کبھی تجربہ نہیں ہوا۔ اس لئے جن شعوری

حالتوں سے ہم بحث کرتے ہیں وہ ظاہر ہے شخصی شعور، اذہان ذوات، مقرون
من و شما کے اندر پائی جاتی ہیں۔

ان میں سے ہر ایک ذہن اپنے خیالات و افکار اپنے ہی تک رکھتا
ہے ایک شخص اپنے خیالات دوسرے کو سبب نہیں کہہ سکتا اور نہ اس سے
مبادلہ کر سکتا ہے کوئی خیال اپنے شخصی شعور کے علاوہ کسی اور شخصی شعور کے خیال
بلا واسطہ سامنے تک بھی نہیں آسکتا۔ علمی مطلق اور تکثیر لا علاج ان کا قانون ہے۔
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سب سے سادہ نفسی واقعہ خیال یا خیال یا وہ خیال
نہیں بلکہ میرا خیال ہے۔ ہر خیال کسی نہ کسی شخص کا خیال ہوتا ہے۔ جو خیالات مختلف
شخصی اذہان سے تعلق رکھتے ہیں ان کو زبان و مکانات کی قربت کیست و کسبت
کی مشابہت میں سے کوئی نئے باہم نہیں کر سکتی۔ ان خیالات کے باہم
جو حد حاصل ہوتی ہے وہ قدرت کے سب سے زیادہ ناقابل عبور حدود
میں سے ہے۔ جب تک نفس شخصی ذہن یا اس کے مطابق کسی شخص
کے اوپر زور دیا جائے گا اور اس کی نوعیت کے متعلق کوئی خاص فیصلہ
ظاہر نہ کی جائے گی اس وقت تک تو ہر شخص کو یہ خیال ہو گا کہ یہ وقت تسلیم
کر لے گا۔ ان اصطلاحوں میں سے ایک اپنے ذاتی نفسی نفسیات کا سبب
سے پیدا ہوتا ہے۔ عام شعوری واقعہ یہ نہیں ہے کہ افکار و احساسات
موجود ہوتے ہیں بلکہ میں سوچتا ہوں اور میں محسوس کرتا ہوں ذوات شخصی کے
وجود کے متعلق کسی شعبے میں بھی سوال نہیں کیا جاسکتا۔ مربوط خیالات
کو جس طرح سے مربوط ہم محسوس کرتے ہیں وہی ذوات شخصی ہیں نفسیات
کا بدترین کام یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ان ذوات کی اس طرح سے تعبیر کرے
کہ ان کی قدر و قیمت فوت ہو جائے۔

شعور ہر وقت اس سے میری یہ مراد نہیں کہ نفسی حالتیں مدت یا زمانہ
متغیر رہتا ہے سے عاری ہوتی ہیں۔ یہ بات تو اگر صحیح بھی ہو تو اس کا
ثابت کرنا مشکل ہو گا۔ میں جس امر پر زور دینا چاہتا ہوں
وہ یہ ہے کہ ایک نفسی حالت ایک بار طاری ہونے کے بعد دوسری بار طاری

سے نہیں پلٹ سکتی کہ بعینہ ایسی ہی ہو جیسی کہ پہلے تھی۔ کبھی ہم دیکھتے ہیں۔ کبھی سنتے ہیں کبھی استدلال و حجت کرتے ہیں کبھی عزم و نیت کرتے ہیں کبھی کسی سے کہے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں کبھی کسی شے کی توقع کرتے ہیں کبھی محبت کرنے سے اور کبھی نفرت غرض کہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے اذہان سیکڑوں طرح سے یکے بعد دیگرے مصروف و مشغول ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تمام مرکب و پیچیدہ حالتیں ہیں جن کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ سادہ حالتوں کی ترکیب سے بنی ہیں کیا سادہ حالتوں کا قانون اس سے بالکل مختلف نہیں ہے۔ مثلاً ایک شے سے جو ہم کو حس ہوتے ہیں کیا وہ بالکل یکساں نہیں ہوتے اگر پانچوں کی کنجی کو ایک ہی قوت سے بجایا جائے تو کیا اس سے ایک ہی آواز سنائی نہیں دیتی کیا ایک ہی کھانسی سے لیکہ ہی قسم کی سبزی اور ایک ہی نیلے رنگ کا احساس نہیں ہوتا؟ اگر ایک ہی شراب کے پیسے کو ہزار مرتبہ ہم سوچیں تو کیا اس سے ایک ہی بو کا احساس نہیں ہوتا؟ اس کے متعلق یہ کہنا کہ یکساں احساس نہیں ہوتا ایک قسم کا مابعد الطبیعیاتی مغالطہ معلوم ہوتا ہے۔ بایں ہمہ اگر یہ نظر غور دیکھا جائے تو اس امر کا کوئی ثبوت نظر نہیں آتا کہ ایک درآئندہ نموج سے کبھی بھی دوبار بالکل ایک ہی قسم کی جہانی حس ہوتی ہو۔ دراصل ایک ہی معروض کا دو مرتبہ احساس ہوتا ہے مثلاً ہم ایک سر بار بار سنتے ہیں۔ سبز رنگ کی ایک ہی کیفیت کو بار بار ملاحظہ کرتے ہیں ایک ہی خوشبو کو دو مرتبہ سوچتے ہیں ایک ہی قسم کی تکلیف سے بار بار درد مند ہوتے ہیں۔ معرودن و مجرد جہانی و تصویری حقائق جن سے مستقل و پابندہ وجود کا ہم کو یقین ہوتا ہے بار بار شعور کے سامنے آتے ہیں اور ہم بے پروائی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ان کے تصورات بھی یکساں ہوتے ہیں آگے چل کر اور اک کے باب میں معلوم ہوگا کہ محض حسی ارتسامات سے ہم کیوں کر ان حقائق کی شناخت تک پہنچ جاتے ہیں جن کی موجودگی کو یہ ظاہر کرتے ہیں۔ دریکچہ کے باہر میں کھانسی کی طرف نظر ڈالتا ہوں یہ مجھ کو دھوپ میں ایسی ہی سبز معلوم ہوتی ہے جس طرح کہ سائے میں بایں ہمہ اگر کوئی

مصور اس کی تصویر کھینچنے لگے تو صحیح حسی اثر پیدا کرنے کے لئے اسے ایک حصے کو سیاہی مائل بادامی اور دوسرے کو کھلا ہوا زرد رنگ دینا ہو گا۔ یا ہم اس کی مطلق پروا نہیں کرتے کہ ایک سی شے مختلف فاصلوں سے اور مختلف حالات میں مختلف قسم کی نظر آتی ہے ہم کو صرف اس امر کی تلاش ہوتی ہے کہ آیا یہ وہی شے ہے۔ یا کچھ اور اور جو ہم کو اس امر کا یقین دلائے کہ یہ وہی شے ہے ان کو ہم بالعموم یکساں خیال کر لیتے ہیں اسی وجہ سے مختلف حواس کی داخلی و ذہنی عینیت کے متعلق سرسری شہادت اس واقعے کے ثبوت کے طور پر تقریباً بالکل بیکار ہوتی ہے جس شے کو حس کہتے ہیں اس کی تمام ترتیبات چارے اس کہہ سکنے کے قابل نہ ہونے پر ایک حاشیہ ہوتی ہے کہ آیا وہ ایسی حسی کیفیتیں جن کا ہم کو علیٰ احساس ہوتا ہے بالکل ایک دوسرے کے مشابہ ہیں یا نہیں۔ اب ہر قسم کی مطلق کیفیت سے کہیں زیادہ جو شے اپنی طرف کھینچنے پر وہ خود اس کی وہ نسبت ہے جو اس کو اور ارتسامات کے ساتھ ہوتی ہے۔ جب ہر شے تاریک ہوتی ہے تو نسبت کے تاریک حصے سے ہم کو شے سفید معلوم ہوتی ہے۔ ہمیں ہونے کا انداز ہے کہ ایسی تصویر جس میں سنگ مرمر کی عمارت کو چاندنی میں دکھایا گیا ہو جب اس کو دن کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے تو یہ تصویر چاندنی کے اصل سنگ مرمر سے دس ہزار سے لیکر بیس ہزار گونہ تک زیادہ روشن ہوتی ہے۔ اس قسم کا فرق حسی طور پر کبھی سمجھ میں نہیں آسکتا یہ باواسطہ ملحوظات کے ایک سلسلے سے مستنبط ہوا ہے جو ہم کو اس امر کا یقین دلاتے ہیں کہ ہماری حسییت لمحہ بہ لمحہ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس وجہ سے ہم کو وہی حس دوبارہ نہیں ہو سکتی بیداری و خواب کہ نلی و شام سیر آسودگی و خشکی ان تمام مختلف حالتوں میں ہم کو اشیاء کا احساس مختلف ہوتا ہے ہی طرح سے صبح اور شام کے وقت سردی اور گرمی میں بھی ہم کو ان کا احساس مختلف ہوتا ہے۔ نیز بچپن جوانی اور بڑھاپے میں بھی ہم ان کو مختلف طور پر محسوس کرتے ہیں۔ باین ہم اس امر کے متعلق ہم کو کبھی ذرا سا بھی شبہ نہیں ہوتا

کہ ہمارے احساسات اسی دنیا کو ظاہر کر رہے ہیں جس میں وہی مہی اوصاف ہیں اور وہی محسوس چیزیں اس کے اندر ہیں حیثیت کا فرق عمر کے تغیر ساتھ اشیاء کو متعلق جذبے کے اختلاف سے خوب ظاہر ہوتا ہے نیز جسمانی حالتوں کے تغیرات سے بھی اس کی خوب توضیح ہوتی ہے۔ جو چیزیں جوانی میں دلولہ انگہ اور غنچہ دل کو شگفتہ کرنے والی ہیں بڑھاپے میں بے معنی اور غمی نظر آنے لگتی ہیں بعض حالتوں میں نغمہ طیور دل تنگ نسیم سحر علیں، اور نیلی رواقِ اداس معلوم ہوتا ہے۔

ان بالواسطہ قرائن پر ایک اور قرینے کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اس پر مبنی ہے جو کچھ کہ دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ جس کے ساتھ ایک دماغی فعل ہوتا ہے۔ بعینہ پہلی سی جس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ دوبارہ غیر متغیر دماغ میں واقع ہو۔ لیکن چونکہ عضویاتی لحاظ سے یہ بالکل ناممکن ہے اس لئے غیر متغیر احساس بھی ناممکنات سے ہے۔ کیونکہ یہ امر مسلم ہے کہ ہر دماغی تغیر کے مطابق خواہ وہ (کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو) مساوی طور پر اس شعور میں بھی تغیر ہوتا ہے جس کو دماغ پیدا کرتا ہے۔ لہذا احساس کی قابلیت کے تغیر کے ساتھ ساتھ ہمارے حواس میں بھی ایک ایسا ہم تغیر ہوتا رہتا ہے۔

لیکن جب سادہ حواس کے دوبارہ غیر متغیر حالت میں واقع ہونے کا مفروضہ اس قدر آسانی کے ساتھ غلط و بے بنیاد ثابت ہو گیا تو فکر کی پیچیدہ حالتوں کے غیر متغیر ہونے کا مفروضہ کس قدر غلط و بے بنیاد نہ ہو گا۔ کیونکہ ان میں تو یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالت کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتی۔ کسی خاص واقعے کے متعلق ہم کبھی خیال آتا ہے وہ آپ ہی اپنی نظیر ہوتا ہے۔ اس کو اسی واقعے کے اور خیالات سے صرف ہم جنس ہونے کی مشابہت ہوتی ہے جب بعینہ ویسا ہی واقعہ دوبارہ ہوتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ پہلے کی نسبت اب ہم اس کے متعلق نئے انداز سے سوچیں اس پر دوسرے رخ سے نظر ڈالیں اور پہلے سے مختلف علاقوں میں ہم کو اسکا فہم ہو۔ اور جس خیال کے ذریعے سے ہم کو اس کا وقوف ہو گا۔ وہ

خیال ان علاقے کے ساتھ ہو گا اور اس پر کل مہم سباق کا اثر ہو گا۔ بسا اوقات خود ہم کو ایک ہی شے کے متعلق اپنے آرا میں عجیب و غریب اختلاف دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ ہم کو حیرت ہوتی فلان امر کے متعلق گذشتہ ماہ میں ہماری وہ رائے کیونکر ہو گئی تھی نہ معلوم کس وجہ سے اب ہم اپنے میں اس رائے کا امکان نہیں پاتے۔ ہر سال ہم اشیاء کو نئی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ گذشتہ سال جو شے غلط معلوم ہوتی تھی اس سال صحیح معلوم ہونے لگتی ہے جس سے ہم پارسال جوش میں آجاتے تھے اس سال اس کا ہم پر مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جن دوستوں پر بھی ہم جان و مال نثار کرنے کے لئے تیار تھے اب ان کے لئے دل میں کوئی جگہ باقی نہیں ہوتی۔ جن عورتوں کا حسن و جمال ہم کو محو حیرت رکھتا تھا۔ جن ستاروں جنگلوں اور چشموں پر ہم وجد کرتے تھے اب ان کا ہم پر اثر تک نہیں ہوتا اور محض معمولی شے معلوم ہوتے ہیں جو نوجوان لوگیاں بھی نور کی پتلیاں معلوم ہوتی تھیں آج ان کا وجود توجہ کو منقطع تک نہیں کرتا۔ تصادیر محض بے معنی معلوم ہوتے ہیں۔ کتابوں کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ کوئی شے میں آخر کو کسی بات تھی جس سے ہم اس قدر متاثر ہوئے جان ل کی تحریریں کیوں اس قدر روزنی معلوم ہوتی تھیں۔ ان سب کی جگہ کام کاج نے لیتا ہے۔ کام ہی پر تمام تر جوش و خروش صرف ہوتا ہے اور روزمرہ کے فرائض اور معمولی منافع کی قدر و قیمت زیادہ ہو جاتی ہے۔ محض یقین ہے کہ ذہنی تغیرات کو اس طرح سے مقررہ و مکمل شکل میں لکیر صحیح نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں۔ گو اس طریقے کو تفصیلی طور پر عمل میں لانا دشوار ہے مگر عمل کا صحیح طریقہ یہی ہے۔ اگر ابتداً اس میں کسی قسم کا ابہام نظر آئے گا تو آگے چل کر وہ ابہام رفع ہو جائے گا۔ فی الحال اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی صحیح ہے کہ دو تصور بھی بالکل یکساں نہیں ہوتے۔ اور اسی دعوے کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں یہ دعویٰ بہ ظاہر اس قدر ہم نہیں معلوم ہوتا، لیکن نظری طور پر یہ بہت زیادہ اہم ہے کیونکہ اس کو پیش نظر رکھ کر ہمارے لئے لالک اور ہر برٹ دونوں کے نقش قدم پر چلنا ناممکن ہو جاتا ہے، اور انھیں

مذہبوں کا جرمی میں بہت زیادہ رواج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی واقعات کو سالمائی انداز سے بیان کرنے میں سہولت تو ہے، اور شعور کی حالتوں کو اس طرح سے سمجھنا کہ گویا یہ غیر متغیر سادہ تصورات کی بنی ہیں جو بار بار نئی شکلوں میں سامنے آتی ہیں بظاہر نہایت معقول بات معلوم ہوتی ہے بلاشبہ خطوط منحنی کے متعلق یہ فرض کرنا کہ یہ چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوط سے مرکب ہیں اور بجلی اور قوت عصبی کو سیال و مانع خیال کرنے میں سہولت نظر آتی ہے۔ لیکن ان حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیے کہ ہمارا طریقہ بیان استعاری ہے، اور خود ان اشیاء میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو ہمارے الفاظ کے مطابق ہو۔ یاد رکھنا چاہئے کہ ایسا تصور جو مستقل طور پر موجود ہو اور جو مختلف اوقات میں شعور کے سامنے غیر متغیر حالتوں میں آتا رہتا ہو ایسا ہی فرضی وجود ہے جیسا کہ حکم کا غلام۔

شخص کے اندر مسلسل کی طرف اسی قدر تعریف ہو سکتی ہے کہ جو شکاف فکر محسوس طور پر دریا وقفے سے بری ہو۔ ایک منفرد ذہن کے اندر مسلسل ہوتی ہے جن درزوں کا تصور کیا جاسکتا ہے وہ یا تو زمانی وقفے ہوں گے جن کے بائیں شمع شعور گل ہو جائے گی یا فکر کے مافیہ کے انقطاع ہوں گے اور اس قدر اچانک طور پر واقع ہوں گے کہ باقی کو مابعد کے کسی قسم کا تعلق نہ ہوگا۔ اس دعوے کے کہ شعور اپنے آپ کو مسلسل محسوس کرتا ہے دو معنی ہیں۔

(۱) جس حالت میں کوئی زمانی وقفہ واقع ہی ہو جاتا ہے اس حالت میں بھی بعد کا شعور یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ پہلے کے شعور کے ساتھ مسلسل ہے یا یہ کہ اسی ذات کا ایک دوسرا جزو ہے۔

(۲) شعور کی کیفیت میں لمحہ بہ لمحہ جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں وہ کبھی بالکل اچانک نہیں ہوتے۔ زمانی وقفوں کی حالت چونکہ سب سے زیادہ سادہ ہے اس لیے اس کو سب سے پہلے لیتے ہیں۔

(۱) جب پولس اور بطرس شب کو ایک ہی بستر پر سو کر صبح کو اٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ وہ اس مدت میں سوتے رہے ہیں ان میں سے ہر ایک ذہنی طور پر شعور کے دو چیموں میں سے صرف ایک سے ذہنی تعلق قائم کرتا ہے، جن کے مابین نیند کا زمانہ حال ہو گیا تھا۔ جس طرح سبکدلی کی رو زمین میں گھس کر لازمی طور پر اس سبکدلی کے ساتھ مل جاتی ہے جو زمین کے اندر ہوتی ہے خواہ درمیان میں کتنی ہی زمین کیوں نہ حال ہو، اسی طرح بطرس کا حال فوراً بطرس کے ارضی سے مل جاتا ہے۔ اور کبھی غلطی سے بھی پولس کے ارضی سے نہیں ملتا۔ اسی طرح سے پولس کے شعور میں بھی کسی قسم کی غلطی نہیں ہوتی بطرس کے ماضی کے شعور سے صرف اس کے حال کا شعور مل جاتا ہے۔ مگر پولس کے ذہن کی ارضی حالتوں کا علم موجود ہونے سے پہلے اس کی ذہنی نفس اور عقل یہ کہ عالم صحیح میں ہو یا ان کے عالم اس سے بالکل مختلف ہے جو اس کی ذہنی نفس سے پہلی حالتوں کا ہے، اس کو اپنی حالتیں یاد ہیں، حالانکہ پولس کی حالتوں کا صرف تصور کر سکتا تھا یا ایک بلا واسطہ احساس ہے۔ اس کے معروض میں قربت کی وہ گرمی ہوتی ہے جس کو معروض منتقل کبھی نہیں پاسکتا۔ قربت و ذاتیت کی یہی کیفیت بطرس کے حال میں موجود ہے۔ یہ کہتا ہے کہ جس قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ زمانہ حال میں ہوں یا یہ میرا ہے اس قدر مجھے اس امر کا یقین کہ جو مجھے اس قدر قربت و ذاتیت تک پہنچے گی وہ میں ہوں گا اور میری ہوگی یہ قربت و ذاتیت کے اوصاف بجائے خود کیا ہو سکتے ہیں اس کے متعلق آئندہ غور کیا جائے گا۔ لیکن زمانہ ماضی کی جو حالتیں ان اوصاف کے ساتھ ہوتی ہیں ان سے موجودہ ذہنی حالت لازمی طور پر مل جاتی ہے ان پر اپنا قبضہ کر لیتی ہے اور ایک ذات کا جزو سمجھتی ہے ذات کی وحدت ایک ایسی شے ہے جس کو زمانی وقفہ نہیں توڑ سکتا اسی وجہ سے موجودہ شعور باوجود اس کے کہ یہ زمانی وقفہ سے بے خبر نہیں ہوتا اپنے آپ کو ماضی کے چند منتخب حصوں کے ساتھ مسلسل سمجھتا ہے۔

پس شعور خود کو حصوں یا ٹکڑوں میں منقطع معلوم نہیں ہوتا۔ اس قسم کے الفاظ جیسے کہ زنجیر یا سلسلہ ہیں، اس کی حالت کو صحیح طور پر ظاہر نہیں کر سکتے یہ کوئی ٹری ہوئی شے نہیں ہوتی اس کی حالت تو چشمے کی سی ہے جو جاری رہتا ہے۔ دریا یا چشمے ہی سے اس کو تشبیہ دے سکتے ہیں۔ آئندہ جو اس کا ذکر آئے گا اس میں اس کو شعور و فکر یا ذہنی زندگی کا چشمہ ہی کہا جائے گا۔

(ج) لیکن ایک ہی ذات کے حدود میں اور ایسے اذکار کے مابین جن میں اس اعتبار سے تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے ان اجزا میں ہم کو ایک قسم کا جوڑ اور ایک طرح کا فرق بھی نظر آتا ہے جس کا مذکورہ بالا دعوے میں کچھ لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے میری مراد وہ انقطاعات ہیں جو کیفیت شعور کے دفعتہ متغیر ہو جانے سے اس کے مختلف حصوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اگر زنجیر اور سلسلے کے سے الفاظ شعور کی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے موزوں نہیں ہیں تو یہ لفظ متعمل کیونکر ہو گئے ہیں۔ کیا شدید دھماکے سے شعور پھٹ نہیں جاتا اور دفعتہ اس کے دو حصے نہیں ہو جاتے۔ نہیں ایسا نہیں ہے۔ کیوں کہ گرج کے وقوف سے اس سے پہلے کے سکوت کا وقوف ہی ہوتا ہے اور اس کے بعد کے وقوف کے ساتھ تسلسل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب گرج ہوتی ہے تو ہم محض گرج ہی کی آواز نہیں سنتے بلکہ گرج کے سکوت کو توڑتا ہوا اور اس کی آواز کا سابقہ سکوت کے ساتھ تقابل ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اسی گرج کا احساس اگر پہلی گرج کے سلسلے میں ہو تو بالکل مختلف ہو گا۔ خود گرج کے متعلق ہم کو یقین ہوتا ہے کہ یہ سکوت کو توڑ دیتی ہے لیکن گرج کا احساس اس سکوت کا بھی احساس ہوتا ہے جس کو یہ توڑتی ہے۔ کسی انسان کے شعور میں کوئی ایسا احساس ملنا مشکل ہے جو اس قدر حال تک محدود ہو کہ اس میں ملحقہ ماضی کا شائبہ تک بھی نہ ملے۔

ذہن کی سکونی اور جب ہم اپنے شعور کے اس حیرتناک چشمے پر ایک اجمالی تغیری حالتیں۔ نظر ڈالے ہیں تو جو بات ہمیں پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ اس کے حصوں کی مختلف رفتار ہے۔ پرندے کی

زندگی کی طرح سے یہ پروازوں اور شستوں پر مشتمل ہوتا ہے اس کو زمان کے تال میل سے بھی تشبیہ دی جاسکتی ہے، کیونکہ ہر خیال کا اظہار جملے سے ہوتا ہے اور ہر جملے کے آخر میں وقفہ ہوتا ہے۔ سکون کی حالتوں میں کسی نہ کسی قسم کے حسی متغیلات ہوتے ہیں جن کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کے سامنے ایک غیر محدود مدت تک رکھے جاسکتے ہیں اور ان کا تحلیل تغیر کے طور پر ہو سکتا ہے۔ پرواز کی حالتوں میں ایسے علائق کے خیال ہوتے ہیں جو یا تو حرکت کرتے ہوئے ہیں یا سکون یافتہ۔ مگر زیادہ تر یہ ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن پر نسبت سکون کی حالت میں غور ہوتا ہے۔

ہم سکونی حالتوں کا تو سکونی حصے نام رکھ لیتے ہیں اور پرواز کی حالتوں کو تغیری حصوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری فکر ہر وقت اور ہر آن اس سکونی حصے کے علاوہ جس کو اس نے ابھی چھوڑا ہے کسی نہ کسی تغیری حصے کی طرف مائل رہتی ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیری حصوں کا اصل فائدہ یہ ہے کہ ایک سکونی یا قطعی نتیجے سے دوسرے کی طرف کی جائیں۔

تغیری حصوں کی اصلی حالت کو تال کے ذریعے سے دریافت کرنا بہت مشکل ہے اگر یہ وہ اعمال ہیں جن کے ذریعے سے ایک نتیجہ تک پہنچتے ہیں تو ان تک پہنچنے سے قبل ان کو روک کر دیکھنے کے معنی تو درحقیقت ان کے معدوم کرنے کے ہوں گے۔ برخلاف اس کے اگر ہم نتیجے تک پہنچنے کا انتظار کریں تو یہ ان سے قوت و ثبات میں اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ اس کی چکاچوند میں ان کی دھیمی روشنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ایک خیال کو درمیان سے قطع کر کے اس کے حصوں پر غور کرے تو اس کو معلوم ہو گا کہ تغیری حصوں پر تال کر کے مشاہدہ کرنا بہت دشوار ہے۔

خیال کی رفتار اس قدر تیز ہوتی ہے کہ اس سے پہلے کہ اس کو ہم ٹھیکہ کر سکیں یہ ہم کو کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچا دیتا ہے۔ اور اگر ہمارا ارادہ بھی کافی تیز ہو اور ہم اس کو روک بھی لیں تو یہ فوراً ہی اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا۔

جس طرح برت کی کرچ گرم ہاتھیں پکڑنے سے برت کی کرچ باقی نہیں رہتی بلکہ پانی کا قطرہ بن جاتی ہے اسی طرح بجائے اس کے کہ ہم کسی ایسے احساس نسبت کی گرفت کر سکیں جو منسوب کی طرف حرکت کرتا ہو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے کسی ساکن و قطعی شے کو پکڑ لیا ہے جو بالعموم جو کچھ ہم کہنے والے تھے اس کا آخری لفظ ہوتا ہے اور یہ حالت سکون میں ہوتا ہے۔ حملے میں جو کچھ اس کی خاص جگہ رجحان و مہنی کے اعتبار سے ہوتی ہے اس کا بالکل پتا نہیں ہوتا۔ اس قسم کی حالتوں میں تاملی تحلیل کی کوشش کرنا پھرتے ہوئے لٹو کے پکڑنے کے مساوی ہو گا، یا گیس کو اس لئے جلدی سے ٹکھونے کے کہ دیکھا جائے کہ اندھیرا کیسا نظر آتا ہے۔ اور شعور کی ان تغیری حالتوں کے پیدا کرنے کا مطالعہ کرنے میں جو غالباً وہ علمائے نفسیات جو ان کے وجود کے متعلق شک رکھتے ہیں ایسے شخص سے جو ان کا وجود ثابت کرنا چاہتا ہے دریغ نہ کریں گے ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ زمینوں کا حاسیان حرکت سے یہ سوال کہ نا کہ جس وقت تیر حرکت میں ہوتا ہے تو اس وقت تباؤ وہ کہاں ہوتا ہے اور ان کے اس بیہودہ سوال کے کوئی فوراً جواب ندے سکے ان کے دعویٰ کے غلط ہونے کی دلیل قرار دینا۔

اس تاملی دشواری کے نتائج مضر ثابت ہوئے ہیں۔ اگر چشمہ فکر کے تغیری حصوں کا روک کر مشاہدہ کرنا اس قدر دشوار ہے تو ایک بڑی فاس غلطی جو تمام مذاہب کے علماء نفس کریں گے وہ یہ ہوگی کہ وہ ان کے محسوس کرنے سے تو قاصر رہیں گے اور اس لئے نسبت سکونی حصوں کو ضرورت سے زیادہ اہم خیال کریں گے۔ تاریخی اعتبار سے یہ غلطی دو طرح پر ہوتی ہے ایک جماعت نے تو اس کی بنا پر مذہب حیثیت اختیار کر لیا ہے۔ ان کو ان لا تعداد علاقوں اور نسبتوں کے مطابق جو دنیا کی محسوس چیزوں کے مابین نظر آتی ہیں کوئی سکونی احساس تو ملتا نہیں اور نہ ایسی ذہنی حالتوں کے نام ملتے ہیں جو ان علاقوں کا آئینہ ہوں اس لئے ان میں سے اکثر نے سرے سے اس قسم کی حالتوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا ہے۔ اور اکثر نے (مثلاً بہیم)

ذہن کے خارجی اور اکثر داخلی علائق ہی کی حقیقت سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف سادہ سکونی تصور جس اور ان کے متشال و متقول برابر برابر ہوتے ہیں، لیکن ہوتے فی الحقیقت ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اس کے علاوہ ہر شے و صحو کہ اور فریب جو اس ہے۔ اس کے برعکس عقلیہ علائق کی حقیقت سے تو منکر نہیں ہو سکتے، مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ کوئی ایسا سکونی احساس بھی نہیں پاتے جس سے کہ ان کا احضار ہوتا ہو اس لئے ہی کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساسات کا وجود نہیں ہے۔ لیکن انھوں نے نتیجہ اس برعکس نکالا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ علائق کا علم صرف ایسی شے سے ہونا چاہئے جو احساس یا ذہنی حالت نہ ہو کیونکہ یہ تو اسی ذہنی مادہ کا جزو ہوتی ہے، جس سے حس اور شعور کی اور دوسری سکونی حالتیں بنی ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کا علم کسی ایسی شے سے ہونا چاہئے جو ذہنی حالت سے بالکل مختلف سطح پر ہو، یعنی فکر ذہانت یا عقل کے کسی خالص فعل سے اور فکر ذہانت و عقل سے وہ ایسی کچھ شے مراد لیتے ہیں جو حیثیت کے گریزاں اور فانی واقعات سے کہیں زیادہ بلند پایہ ہے۔

ہمارے نقطہ نظر سے عقلیہ اور حسیہ دونوں برسر خطا ہیں۔ اگر احساس کی سی شے کا وجود ہے تو جس قدر یہ امر یقینی ہے کہ اشیاء کے مابین علائق کا وجود ہوتا ہے اسی قدر اور اس سے بھی زیادہ یہ امر یقینی ہے کہ ایسے احساسات بھی ہوتے ہیں جن سے ان علائق کا علم ہوتا ہے۔ کوئی عطف کوئی جز متعلق عقل یا اور کوئی صرفی یا نحوی ترکیب زبان انسانی میں ایسی نہیں ہوتی جس سے کسی ایسے علاقہ یا نسبت کا اظہار نہ ہوتا ہو جو کسی نہ کسی وقت ہم اپنے نسبت بڑے معروضات فکر کے مابین واقعی طور پر محسوس کرتے ہیں۔ اگر خارجی اور معروضی طور پر بس تو یہ حقیقی علائق ہیں جو ہم پر سنکشف ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی نقطہ نظر سے ذکر کریں تو یہ حشرہ شعور ہے جس میں ان میں سے ہر ایک کے مطابق داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ بہر حال علائق اور نسبتیں لا تعداد ہوتی ہیں اور کوئی زبان ان سب کو پوری طرح سے بیان کرنے پر قادر نہیں ہے۔

ہم کو احساس ”اگر“ احساس ”دوہرا احساس“ لیکن کہنے میں اسی طرح سے تامل نہ ہونا چاہئے جس طرح کہ احساس ”بکود“ اور احساس ”سڑکے کہنے میں تامل نہیں ہوتا، لیکن ہم نہیں کہتے۔ وجہ یہ ہے کہ محض سکونی حصوں کے وجود کو تسلیم کرنے کی عادت ہم میں اس قدر راسخ ہو گئی ہے کہ زبان اس کسی دوسری قسم کا کام دینے سے تقریباً انکار کر دیتی ہے۔ دماغ کی تمثیل پر ایک بار اور غور کرو۔ دماغ کو ہم ایسا عضو خیال کرتے ہیں جس کا داخلی توازن ہمیشہ متغیر رہتا ہے اور یہ تغیر جسم کے ہر حصے کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تغیر کے آثار بعض مقامات میں بعض کی نسبت زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کا تامل میل بعض اوقات زیادہ اور بعض اوقات کم شدید ہوتا ہے۔ جس طرح سے ایسے گونا گوں نمایاں جو ایک یکساں رفتار سے گھوم رہا ہو اگرچہ ٹھیکس ہر وقت بدلتی رہتی ہیں لیکن ایسے لمحے بھی ہوتے ہیں جن میں تغیر اس قدر خفیف و غیر نمایاں ہوتا ہے گویا بالکل جواہری نہیں۔ اور ان کے بعد ایسے بھی لمحے آتے ہیں جن میں یہ برتری سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح سے نسبتاً مستقل شکلوں کے بعد ایسی شکلیں آتی رہتی ہیں جن کو اگر ہم دوبارہ دیکھیں تو پہچان نہ سکیں۔ اسی طرح سے دماغ میں بھی تناؤ کی بعض صورتیں نسبتاً زیادہ دیر تک باقی رہتی ہیں اور بعض پیدا ہوتے ہی معدوم ہو جاتی ہیں لیکن اگر شعور خود ترتیب نو کے مطابق ہو اور اگر ترتیب رکھے نہیں تو پھر کیا شعور کبھی معدوم بھی ہو سکتا ہے؟ اور اگر ایسی ترتیب سے جو کچھ دیر کے لئے باقی رہتی ہے ایک قسم کا شعور ہوتا ہے تو ایسی ترتیب سے جو نسبتاً جلد گزر جاتی ہے اسی قدر نیا شعور کیوں نہ ہونا چاہئے جس قدر کہ خود یہ ترتیب نئی ہوتی ہے۔

معروض ذہن میں شعور میں اور بھی تغیرات ہوتے ہیں جو تغیری حالتوں کا حاشیہ ضرور ہوتا ہے کے برابر اہم اور انھیں کے طرح و قونی ہوتے ہیں لیکن ان کے نام نہیں ہیں۔ مسئلہ سے میرا مفہوم واضح ہو جائے گا۔

فرض کرو کہ یکے بعد دیگرے تین اشخاص ہم سے کہتے ہیں "ٹھہرو! سنبھلو!" دیکھو! ہمارا شعور امید کی تین مختلف حالتوں میں بڑھتا ہے، اگرچہ تینوں حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہمارے سامنے کوئی خاص شے نہیں ہوتی۔ غالباً اس مثال میں کوئی بھی ایک حقیقی شعوری تاثر، یا اس جہت کے احساس کے وجود سے انکار نہ کرے گا جس سے کہ ارتسام ہونے کی توقع ہے حالانکہ کوئی ارتسام ہنوز موجود نہیں ہے۔ لیکن ہمارے پاس ٹھہرو! سنبھلو! اور دیکھو! کی نفسی حالتوں کے لئے خاص نام نہیں ہیں۔

فرض کرو کہ ہم کسی بھولے ہوئے نام سے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں ہمارے شعور کی حالت ایک خاص قسم کی ہوتی ہے۔ اس میں ایک طرح کا خلا ہوتا ہے اور محض خلا ہی نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایسا خلا ہے جو بہت ہی تیزی کے ساتھ غل بھی کرتا ہے۔ اس میں نام کا ایک مبہوم سا شائبہ موجود ہوتا ہے جو ایک خاص جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اسی کی بنا پر بعض اوقات ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب ہم نام کے بہت قریب پہنچ گئے ہیں لیکن پھر یاد نہیں آتا اور ہماری امید پست ہو جاتی ہے۔ اگر غلط ناموں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے تو یہی ان سے انکار کرتا ہے۔ یہ اس خلا کے مطابق نہیں ہوتے اور ایک لفظ کا خلا دوسرے لفظ کے خلا سے مختلف ہوتا ہے۔ اگرچہ دونوں خلا ہیں کیوں کہ ان میں جس شے کو ہونا چاہیے تھا وہ نہیں ہوتی۔ مثلاً جب میں اسپیلڈنگ کے نام یاد کرنے کی بیسود کوشش کرتا ہوں تو اس وقت میرا شعور اس حالت سے بالکل مختلف ہوتا ہے جبکہ میں باؤٹس کے نام کے ذہن میں لانے کی بیسود کوشش کرتا ہوں۔ فقدان کے لاتعداد شعور ہوتے ہیں جن کے انفرادی طور پر نام نہیں ہیں، لیکن یہ سب ہوتے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس قسم کا احساس فقدان فقدان احساس سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی شدید قسم کا احساس ہوتا ہے ممکن ہے کہ ایک گہرے لفظ کی تال تو ذہن کے اندر موجود ہو لیکن اس کے لئے آواز کا جامہ نہ ہو۔ یا ابتدائی حرف کی آنی و گریزاں

حس تصویری مقوڑی دیر کے بعد ہم سے تسخیر کر جائے لیکن واضح نہ ہو شخص کو کسی نہ کسی بھولے ہوئے شعر کا اس طرح سے ضرور تجربہ ہوا ہوگا کہ اس کی موزونی کا اثر دماغ کو پریشان کرتا ہے یہ دل ہی دل میں پھرتا، اور الفاظ کے قالب میں آنے کی کوشش کرتا ہے مگر نہیں آچکتا۔

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں "تو اس وقت مخاطب کے معنی کی اولین و آئی جھلک کیسی ہوتی ہے۔ بلاشبہ ذہن اس سے بالکل ایک نئی طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ کیا مسلم نے خود سے کبھی یہ نہیں پوچھا کہ قبل اس کے کہ وہ کچھ کہے اس کہنے کی نیت کو نسا ذہنی واقعہ ہوتی ہے، یہ نیت اور نیتوں سے بالکل جداگانہ اور ممیز ہوتی ہے اور اس لئے شعور کی ایک ممیز و جداگانہ کیفیت ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا کتنا حصہ ممیز قسم کے حسی تشاللات پر مشتمل ہوتا ہے خواہ وہ الفاظ کی ہوں یا اشیا کی۔ شکل کوئی تشال ایسی ہوگی۔ ذرا توقف کرو اور الفاظ و اشیا ذہن کے سامنے آجاتے ہیں انتظار اور قیاس کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن جیسے ہی وہ الفاظ جو اس کی جگہ لیتے ہیں یاد آجاتے ہیں تو یہ تبدیلی ان کو دیکھتا اور اگر وہ اس کے مطابق ہوتے ہیں تو ان کو صحیح کہتا اور اگر اس کے ناموافق ہوتے ہیں تو ان کو رد کرتا جاتا ہے۔ اس کو فلاں فلاں بات کے کہنے کی نیت ہی کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری حیات ذہنی کا تقریباً ایک ثلث اس قسم کی سرے شعوری کیفیتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو الفاظ کی شکل میں منتقل نہیں ہوتیں ایک شخص کو ایک نئی شے پر غصے کے لئے دی جاتی ہے، وہ اس کو بے آواز پر دھکتا ہے، اور بغیر اس کو پہلے دیکھے ہوئے مناسب الفاظ پر زور دیتا ہے اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ اگر ابتدا ہی سے اس کو آئندہ جلے گی کم از کم عام شکل کا اندازہ نہ ہو جو اس کے موجودہ لفظ کے شعور کے ساتھ ملکر موقع بہ موقع الفاظ پر زور دینے کا باعث ہوتا ہے تو وہ اس طرح سے ہرگز نہ پڑ سکے الفاظ پر اس طرح مناسب مقامات پر زور دینا محض جملہ کی

ترکیب سخی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہماری نظر سے "اس سے زیادہ نہیں" گذرتا ہے تو ہم "کم" کی آئندہ توقع کرتے ہیں۔ اگر چونکہ پڑھتے ہیں تو "اس لئے" یا "لہذا" کی توقع کرتے ہیں اور آئندہ ترکیب سخی کا یہ اندازہ اس قدر صحیح ہوتا ہے کہ اس شخص کے انداز سے بھی جو ایک ایسی کتاب پڑھتا ہے جس کے چار جملوں کے معنی بھی وہ نہ سمجھ سکتا ہو ایسا معلوم ہو گا کہ بہت ہی سمجھکر پڑھ رہا ہے۔

مستقل کو اندازہ ہو گیا ہو گا کہ دراصل میں جس شے کی طرف توجہ منعطف کرنا چاہتا ہوں وہ ہماری فنی زندگی کا یہ واقعہ ہے کہ مبہم و مبہوم ٹھیک اپنی جگہ لے لیتی ہیں مثل ہے باب میں آئے گا کہ مشرگیٹس اور پروفیسر ٹکسلے، ہیوم اور برتھ کے اس شجہ خیر نظریے کے باطل کرنے میں کہ ہم کو صرف مہینہ اختیار کیے مثالاً ہو سکتے ہیں ایک قدم آگے بڑھ گئے ہیں۔ اگر ہم اس تصور کو بھی باطل کریں جو مذکورہ بالا نظریے سے کسی طرح کم مضحکہ خیز نہیں ہے کہ شعوری حالتوں سے سادہ خارجی اوصاف کا توقع و قوت ہوتا ہے لیکن علاقے کا نہیں ہوتا تو ایک درجہ ہم اور ترقی کریں گے لیکن یہ اصلاحات کچھ انتہا پسندوں کی سی اصلاحات نہیں ہیں۔ جس شے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے وہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات کے مہینہ تمثالات دراصل ہمارے اذیان کا بہت ہی تنہو و اجز ہوتے ہیں قدیم نفسیات کی حالت کچھ اس شخص کی سی ہے جو کہتا ہے کہ دریا میں گھڑوں کی شکلوں میں پانی پانی ہوتا ہے۔ اگر دریا میں گھڑے ملے موجود بھی ہوں تو پانی دریا کا پانی ان کے درمیان میں سے بہے گا۔ چشمہ شعور کی اس آزادروانی کو قدیم علمائے نفسیات نظر انداز کر جاتے ہیں۔ ذہن کی ہر مہینہ مثال اس پانی میں رنگی اور ڈوبی ہوتی ہے جو اس کے گرد و پیش بہتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید علاقے کا حس ہوتا ہے کہناں سے یہ آتی ہے اور کہاں ہم کو لے جائے گی۔ مثال کی اہمیت اس کی قدر و قیمت ہی اس ظل مشتبہ کے اندر ہوتی ہے جو اس کے

ساتھ اور اس کو محیط رہتی ہے یا یوں کہو یہ اس کے خمیر کے ساتھ ملکر ایک ہو جاتی ہے اور اس کی ہڈی اور گوشت پوست ایک ہو جاتے ہیں یہ صحیح ہے کہ یہ تمثال تو اسی شے کی رہتی ہے جس کی یہ دراصل تمثال تھی، لیکن یہ ہالہ اس تمثال کو ایسی شے کی تمثال کر دیتا ہے جس کو انسان نے از سر نو دیکھا اور سمجھا ہے۔

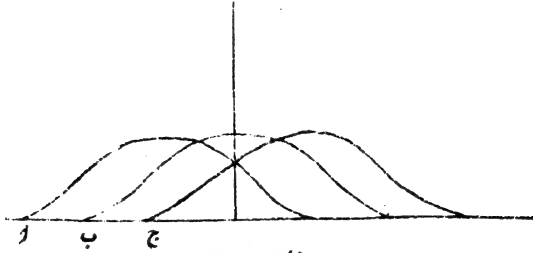
علاقہ کی اس ہالہ کے شعور کو جو تمثال کے گرد رہتا ہے ہم حاشیہ یا ذہن کی زائد سرتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

حاشیہ کے دماغی شایطان واقعات کو دماغی عمل کی صورت میں بیان کرنا بالکل آسان ہے جس طرح سے ”کہاں سے“ کی صدائے بازگشت

یعنی وہ جس جس سے ہمارے فکر کا آغاز ہوتا ہے غالباً ان اعمال کے ہیجان واپس کا نتیجہ ہوتی ہے جو ایک لمحہ پہلے نہایت ہی ظاہر و روشن تھے، اسی طرح سے ”کس طرف کو“ کی جس جو انجام کا مقدمہ ہوتی ہے ان حصوں یا اعمال کے بڑھتے ہوئے ہیجان کا نتیجہ ہوتی ہے جن کے نفسی متنازعات ایک لمحہ کے بعد ہمارے فکر کی نہایت ہی ظاہر و روشن خصوصیت ہوتے ہیں۔ شعور کی تہ میں جو عصبی عمل ہوتا ہے اگر اس کو ترسیم کے ذریعہ سے ظاہر کرنا چاہیں تو اس کی صورت کچھ ایسی ہوگی۔

فرض کرو کہ شکل نمبر میں انتصابی خط زمانہ کو ظاہر کرتا ہے اور تین موڑ یعنی ا ب ج ان عصبی اعمال کو ظاہر کرتے ہیں جو ان تینوں حروف کے خیالات سے وابستہ ہیں۔ ہر عمل کو کچھ نہ کچھ وقفہ لگتا ہے جس میں شدت بڑھتی ہے اور انتہا کو پہنچکر گھٹنے لگتی ہے۔ ا کے لئے جو عمل ہے وہ ابھی پوری طرح فنا نہیں ہوتا ہے، کہ ج کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور ب کا عمل اپنے اوج کمال پر ہوتا ہے جس لمحہ کا اظہار انتصابی خط سے ہو رہا ہے اس میں تینوں اعمال موجود ہیں، ج کے نقطہ آغاز سے جو اعمال پہلے تھے وہ ایک لمحہ پہلے شدید تھے اور اس سے بعد کے اعمال ایک لمحہ بعد شدید ہوں گے۔ اگر تین ا ب ج کو اپنی زبان سے ادا کروں،

توب کو ادا کرتے وقت نہ تو امیرے شعور سے قطعاً خارج ہوگا اور نہ ج



شکل نمبر ۲

بلکہ دونوں اپنی ترتیب کے اعتبار سے اپنی روشنیاں ب کی شدید روشنی کے ساتھ ملاتے ہیں کیوں کہ دونوں کے اعمال ایک حد تک بیدار ہوتے ہیں اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ موسیقی میں زاید سہرتوں کی ہوتی ہے، کان ان کو علیحدہ نہیں سنتا۔ یہ اصلی سر کے ساتھ مل جاتی ہیں اور اس کے ساتھ مل کر اس کیفیت کو متغیر کر دیتی ہیں۔ اسی طرح سے پڑھتے ہوئے اور سمجھتے ہوئے دماغی اعمال ان اعمال کے نفسی اثر کو متاثر کرتے ہیں جو اپنے اوج کمال پر ہوتے ہیں۔

موضوع خیال اب گہرے مختلف ذہنی حالتوں کے وقوفی عمل پر غور کریں تو ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کسی شے کی واقفیت اور اس کے علم میں جو فرق ہوتا ہے اس کو کلیۃً نفسی حواس کی موجودگی اور عدم موجودگی کے فرق میں تحلیل کر سکتے ہیں۔ کسی شے کے متعلق علم ہونے کے یہی نہیں کہ ہم کو اس کے علائق کا علم ہے۔ اس کی واقفیت کے یہ معنی ہیں کہ اس شے کے متعلق ہمارا علم صرف اس کے ارتسام یا احساس تک محدود ہے۔ اس صورت میں ہم کو اس شے کے اکثر علائق کا علم ہالہ کی ناقص اور غیر مستحق نسبتوں کے حاشے کے طور پر ہوتا ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم دوسرے بحث کو شروع کریں، اس احساس نسبت کے متعلق ہی کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے کیونکہ یہ بجائے خود چشمہ ذہنی کی نہایت ہی دلچسپ خصوصیت ہے۔

واسطہ کے مختلف فکر ارادی میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسا موضوع یا مبحث سے فکر کی مقبولیت ضرور ہوتا ہے جس کے گرد تمام اراکین فکر گردش کرتے ہیں۔ اس بحث یا دلچسپی کا تعلق حاشیے میں متواتر محسوس ہوتا رہتا ہے، خصوصاً مبحث کے موافق یا مخالف ہونے کا۔ اگر کوئی خیال ایسا ہے جس کے حاشیہ کی کیفیت سے ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ”سب کچھ ٹھیک ہے“ تو اس خیال کے تعلق کہہ سکتے ہیں کہ یہ مبحث فکر کا معاون ہے مگر شرط یہ ہے کہ ہم کو صرف یہ محسوس ہو کہ اس کا معروض ان علاقوں میں جگہ رکھتا ہے جن میں کہ موضوع فکر بھی ہے یہ اس کو ہمارے سلسل تصورات کا ایک موزون و مناسب حصہ بنا دینے کے لئے کافی ہے۔

ہم اپنے موضوع کا یا تو زیادہ تر الفاظ میں خیال کرتے ہیں یا بصری اور دوسری طرح کی تشاللات میں لیکن اس سے ہمارے موضوع کے علم کی ترقی میں فرق واقع ہونا لازمی نہیں اگر ہم صرف الفاظ میں (اب سمجھ ہی کیوں نہ ہوں) یا ہم دکر اور مبحث کے ساتھ نسبت کا ایک حاشیہ محسوس کریں اور اگر ہم کو کسی نتیجے تک پہنچے کا شعور ہو تو ہم کو محسوس ہو گا کہ ہمارا خیال مقبول اور صحیح ہے ہر زبان میں الفاظ طویل ربط کی بنا پر ایک دوسرے سے اور نتیجے کے ساتھ منافرت یا مناسبت کے حاشیہ پیدا کر لیتے ہیں جو اسی قسم کے بصری لمسی اور دیگر تصورات کے حاشیہ کے ساتھ ساتھ جلتے ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں کہ اس قسم کے حاشیہ کا سب سے اہم عنصر جہت فکر کے موافق یا مخالف صحیح یا غلط ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ہم انگریزی اور فرانسیسی دونوں زبانوں سے واقف ہوں اور فرانسیسی میں ایک جملہ کہنا شروع کریں تو باقی تمام الفاظ فرانسیسی ہی کے لب پر آئیں گے اور بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ فرانسیسی بولتے بولتے انگریزی میں در آئیں۔ فرانسیسی الفاظ کی ایک دوسرے کے ساتھ یہ مناسبت ایسی نہیں ہے جو دماغی قانون کی حیثیت سے محض میکانیکی طور پر عمل کر رہی ہو۔

یہ ایسی شے ہوتی ہے جس کو ہم اس وقت محسوس بھی کرتے ہیں اگر کسی دوسرے کی زبان سے فرانسیسی جملہ انیس تو اس کے سمجھنے کی قوت ہم میں کبھی اس قدر کم نہیں ہو جاتی کہ ہم کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ الفاظ بہ اعتبار زبان یا ہم مربوط ہیں۔ ہمارے توجہ کتنی ہی منتشر کیوں نہ ہو لیکن اگر فرانسیسی الفاظ میں یکایک ایک انگریزی لفظ کو داخل کر دیا جائے تو ہم اس تغیر سے فوراً چونک پڑیں گے اگر الفاظ کا خیال کیا جائے تو ان کے باہم مربوط ہونے کا مبہم احساس کم سے کم حاشیہ ہے جو ان کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ عموماً اس امر کا مبہم سا ادراک ہے کہ جتنے الفاظ ہم سن رہے ہیں وہ ایک ہی زبان اور اس زبان کی بھی خاص ہی قسم کی بول چال سے تعلق رکھتے ہیں جس کے صرف و نحو کے انداز سے ہم واقف ہیں عملی طور پر اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں وہ خلاف عقل نہیں ہے۔ اگر کوئی غیر زبان کا کوئی غیر معمولی لفظ داخل کر دیا جاتا ہے، یا صرف و نحو کے اعتبار سے کوئی فاحش غلطی ہو جاتی ہے یا جس قسم کی گفت گو ہو رہی ہے اس کے غیر موزون و نامناسب کوئی لفظ آ جاتا ہے، مثلاً گفتگو تو فلسفیانہ ہو رہی ہے اور اس میں چوہے دان یا چڑیا کی چیخ کا لفظ آ جاتا ہے تو جملہ گو یا پھٹ پڑتا ہے، ہم غیر موزونیت سے چونک پڑتے ہیں اور تسلیم کا خاموش انداز کا فوراً ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی حالتوں میں احساس معقولیت ایجابی نہیں بلکہ سلبی شے معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ الفاظ خیال میں کوئی چونکا دینے والی یا منفرت پیدا کر دینے والی شے نہیں ہے۔

اس کے برعکس اگر الفاظ ایک لفظ کے ہوں اور قواعد صرف و نحو کے اعتبار سے کلام صحیح ہو تو اسے چلے بولے جاسکتے ہیں جن کے مطلق کوئی معنی نہ ہوں گے اور جن پر ممکن ہے کوئی شخص اعتراض نہ کرے۔ نیاز کے وقت جو تقریریں ہوتی ہیں ان سے خاص قسم ترکیبوں کے بار بار احتمال سے اجرت پر لکھنے والوں اور نامہ نگاروں کی تحریرات سے اس قسم کی

صد ہا مثالیں مل جائیں گی مجھے یاد ہے کہ جیروم پارک کے ورزشی کڑتوں کا انبا میں ذکر پڑھتے وقت یہ جملہ میری نظر سے گزرا۔ پرندے و درختوں کی شاخوں کو اپنے ترانہ صبحی سے معمور کر رہے تھے جس سے ہوا منناک ٹھنڈی اور خوشگوار ہو رہی تھی۔ غالباً نامہ نگار کے قلم سے یہ جملہ جلدی میں نکل گیا تھا جس کو ناظرین میں سے بھی اکثر نے محسوس نہیں کیا۔

پس ظاہر ہے کہ اس سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا کہ کس قسم کے ذہنی مادے اور کسی مثالوں میں ہماری فکر جاری رہتی ہے۔ جو مثال دراصل کوئی اہمیت رکھتے ہیں وہ فکر کے سکونوں یعنی حقیقی نتائج (خواہ وہ عارضی ہوں یا قطعی) کے متعلق ہوتے ہیں۔ اور باقی تمام چشمہ



میں احساسات علائق ہی کا دور دورہ ہوتا ہے اور جن اشیاء سے علاقہ ہوتا ہے وہ کالعدم ہوتی ہیں۔ اشیاء کے متعلق یہ احساسات علائق نفس کی یہ مضاعف سر تیاں ہالے یا حاشئے ممکن ہے مختلف

قسم کی مثالوں میں بعینہ یکساں ہوں۔ جن حالتوں میں غایت ایک ہی ہوتی ہے ان میں ذہنی وسائل کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ بات ایک شکل سے واضح ہو جائے گی۔ فرض کرو ایک تجربہ ہے جس کے متعلق چند افراد سوچنا شروع کرتے ہیں۔ اور فرض کرو کہ (ی) عملی نتیجہ ہے جو عقلاً اس سے مستنبط ہو سکتا ہے۔ ایک شخص اس تک ایک راستے سے پہنچتا ہے اور دوسرا دوسرے راستہ سے ایک شخص انگریزی لفظی مثالوں کی راہ اختیار کرتا ہے اور دوسرا جرمن لفظی مثالوں کی۔ ایک شخص میں بعض مثالوں کا غلبہ ہے دوسرے میں لمبی مثالوں کا غالب ہیں بعض سلاسل مثالوں پر جذبات کا اثر غالب ہوتا ہے بعض بہت مختصر تہیکی و سبب ہوتے ہیں اور بعض میں جھجک پائی جاتی ہے اور قدم قدم پر وٹنے ہوتے ہیں لیکن جب تمام سلسلوں کا انجام ایک ہی نتیجہ پر ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں

اور بالکل ٹھیک کہتے ہیں کہ سب اشخاص کے ذہن میں دراصل ایک ہی خیال ہے۔ اگر ایک شخص دوسرے شخص کی ذہنی دنیا میں داخل ہو تو اس کو یہ دیکھ کر بیحد حیرت ہوگی کہ اس کا عالم نہ اس کے ذہنی عالم سے کس قدر مختلف تھا۔

چشمہ شعور کے متعلق جن خصوصیات کی طرف اس خاکے میں توجہ دلانی مقصود ہے ان میں آخری خصوصیت یہ ہے کہ۔

شعور اپنے معروض کے ایک حصہ میں دوسرے کی نسبت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے اور جب تک یہ معروض فکر رہتا ہے تو اپنے معروض کے بعض حصوں کو ملاتا اور بعض کو واپس کرتا یا بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔ انتخابی توجہ اور عمدی ارادہ اس پسند کے خاص مظاہر ہیں لیکن ہم میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوں گے کہ یہ ایسے اعمال میں کس قدر اتوار کے ساتھ عمل کرتا رہتا ہے جن کو ہم معمولاً ان اسماء سے موسوم نہیں کرتے۔ زور اور تاکید ہمارے ہر ادراک کے اندر موجود ہوتے ہیں۔ ہمارے لئے یہ بات بالکل ناممکن ہوتی ہے کہ اپنی توجہ کو بلا امتیاز چند اشیاء پر منتشر کر دیں چنانچہ ٹھنڈے کی یکساں آواز کو ہم اختلاف تاکید کے ذریعے سے مختلف تالوں میں تقسیم کرتے ہیں ان تالوں میں سب سے زیادہ سادہ وہ ہے جس میں دو آوازوں کو مرکب کر لیا جاتا ہے یعنی ٹک ٹاک ٹک ٹاک ٹاک ٹاک ٹک ٹاک۔ اگر بقاعدہ نقاط و نشانات بنے ہوں تو ہم کو ان کا ادراک قطار و قطار اور مجموعہ ہوتا ہے اگر اسی طرح خلاط بنے ہوں تو وہ مختلف اشکال محسوس ہوتے ہیں۔ یہ وہ یہاں وہاں اب جب کے امتیازات اسی انتخابی تاکید کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں جو زمان و مکان کے مختلف حصوں کے متعلق کیجاتی ہے۔

لیکن ہم صرف اسی قدر نہیں کرتے کہ بعض اشیاء پر زور دیکر بعض کے ساتھ مربوط کریں اور بعض کو غلطیہ رکھیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہم بہت سی ایسی چیزوں کو جو ہماری نظر کے سامنے ہوتی ہیں نظر انداز کر دیتے ہیں اب میں مختصر بیان کرتا ہوں کہ یہ کیوں کرتا ہوتا ہے۔

جیسا کہ صفحہ ۱۰-۱۲ پر کہہ چکے ہیں ہمارے حواس دراصل آلات انتظام سے کچھ زیادہ نہیں ہوتے۔ طبیعیات کے ذریعے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حرکات اور ان کی رفتاریں لاتعداد ہوتی ہیں۔ ان میں سے ہمارا ہر الحس ایک محدود رفتار کی حرکات کو اختیار کر لیتا ہے۔ یہ ان ہی سے متہج ہوتا ہے اور باقی حرکات کو اس طرح سے نظر انداز کر دیتا ہے کہ گویا ان کا وجود ہی نہیں ہے ایک ایسے سلسلے میں جس کی کڑیاں لاتعداد اور ناقابل امتیاز ہوتی ہیں ہمارے حواس ایک حرکت کی طرف متوجہ ہو کر اور دوسری کو نظر انداز کر کے ایک ایسی دنیا پیدا کر دیتے ہیں جس میں تقابل تاکیدیں اور فوٹک تغیرات اس طرح سے ملے ہوئے ہوتے ہیں جس طرح سے روشنی اور سایہ تصویر میں۔

اگر ایک طرف اسباب جس اس مناسبت سے منتخب ہوتے ہیں کہ ان کو ان حواس کے سہارے کی حالت سے ہوتی ہے تو دوسری طرف توجہ بھی جو مجموعی طور پر تمام حواس کا نتیجہ ہوتی ہے بعض حواس کو انتخاب کر لیتی ہے اور باقی کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ چنانچہ ہم کو صرف ان حواس کا علم ہوتا ہے جو ایسی چیزوں کی علامتیں ہوتی ہیں جو عملی اور جمالیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں۔ ان کے ہم خاص نام رکھتے ہیں اور ان ناموں کو ہم آزادی و حریت کی ایک خاص منزل تک بلند کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنی دلچسپی سے قطع نظر کر لوں تو بجائے خود غبار کا جھوکا بھی اسی قدر ایک انفرادی نام کا مستحق ہوتا ہے جس قدر کہ خود میراجم ہے۔

اب دیکھو کہ ان حواس میں کیا ہوتا ہے جو ہم کو اشیاء سے انفرادی طور پر ہوتی ہیں۔ یہاں بھی ذہن انتخاب کرتا ہے یعنی شے کا صحیح طور پر استحضار کرنے کے لئے یہ بعض حواس انتخاب کر لیتا ہے اور باقی کو ایسے عوارض خیال کرتا ہے جو موقع و محل سے متغیر ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ میری میز کا بالائی حصہ مربع کہلاتا ہے حالانکہ اس سے لاتعداد بصری حواس ہوتے ہیں۔ ایک طرح پر مجھے اس میں دو عاؤہ اور منفرد زاویے بھی نظر آتے ہیں۔

لیکن میں اس حس کو تناظر پر مبنی قرار دیتا ہوں اور چاروں قاعموں کو اسکی اصلی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اور اپنے جمالی خیال کی بنا پر مربع بن مینر کی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اسی طرح سے دائرہ کی اصلی حالت وہ بھی جاتی ہے جیسا کہ حس اس طرح سے ہو کہ خط بصری اس کے مرکز پر عموداً گر رہا ہو۔ اس کے علاوہ جس دائرہ سے ہوتے ہیں وہ اسی حس کی علامت ہوتے ہیں۔ توپ کی اصلی آواز وہ ہوتی ہے جو قریب سے سنائی دیتی ہے۔ اینٹ کا اصلی رنگ وہ ہوتا ہے جو اس وقت محسوس ہوتا ہے جب کہ اس کے مقابل ہو کر قریب سے دیکھتے ہیں اور دھوپ نہیں ہوتی۔ لیکن اندھیرا بھی نہیں ہوتا۔ ان حالات کے علاوہ اس سے اور رنگوں کی حس ہوتی ہے جو محض اس کی علامات ہوتی ہیں مثلاً یہ معمول سے زیادہ گلابی یا معمولی سے زیادہ نیلی نظر آتی ہے۔ متعلم کے ذہن میں کوئی ایسی شے نہ ہو جس کی اس نے ایک عام حالت اپنے ذہن میں قائم نہ کر رکھی ہو۔ مثلاً ایک عام قد و قامت، اپنے سے ایک خاص فاصلہ کوئی خاص رنگ وغیرہ۔ لیکن یہ تمام اصلی خصوصیات بھی جن سے ملکر شے کی حقیقی معروضیت و شبیہ قائم ہوتی ہے اور جو موضوعی حسوں کے مخالف ہوتی ہیں جو ہم کو اس سے کسی خاص وقت ہو سکتی ہیں دراصل انھیں کی طرح سے حس ہوتی ہیں۔ تمام حسوں میں سے ذہن بعض کو انتخاب کر لیتا اور یہ طے کرتا ہے کہ تمام حسوں میں سے کونسی حس زیادہ حقیقی و واقعی سمجھی جائے گی۔

علاوہ ازیں عالم اشیاء میں جس کو ہمارا ذہن اپنی انتخابی مشقت سے اپنا بنا لیتا ہے، جس شے کو تجربہ کہتے ہیں وہ تمام تر ہماری عادت کی توجہ سے متعین ہوتا ہے۔ ممکن ہے ایک شخص کے سامنے کوئی شے بیکروں مرتبہ آئے، لیکن اگر وہ اس کو دیکھے ہی نہیں تو یہ اس کے تجربہ میں داخل نہیں ہو سکتی۔ ہم بیکروں نہیں ہزاروں کھینچوں جھینگروں اور گبولوں کو دیکھتے ہیں لیکن عالم حشرات الارض کے سوا اور کوئی ان سے خاص معنی نہیں سمجھ سکتا۔ اس کے برعکس ایسی شے جو زندگی بھر ایک ہی بار نظر کے سامنے سے گزری ہو ممکن ہے حافظہ پر اپنا نشان چھوڑ جائے۔ فرض کرو

کہ چار شخص یورپ کی سیر کرتے ہیں۔ ایک تو ان میں سے صرف دلچسپ اثرات مثلاً طبوسات انوار عمارات مناظر تفرجگاہوں تصویروں اور محسموں کی یاد لیکر واپس آتا ہے۔ دوسرا ان چیزوں کو بالکل محسوس نہیں کرتا۔ بلکہ وہ فاصلوں قیمتوں آبادیوں بدرغوں کے انتظامات دروازوں اور گھر گہروں کے بند ہونے اور کھلنے کے طریقوں پر غور کرتا ہے۔ تیسرا انھیں ہموٹلوں اور ناہنج گھروں کی تعریف میں رطب السان نظر آتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہتا۔ چوتھا ممکن ہے اپنے خیالات میں اس قدر منہمک رہا ہو کہ ان چند مقامات کے ناموں کے سوا اور کچھ نہ بتا سکے جن میں سے اس کا گذر ہوا تھا۔ ان میں سے ہر ایک نے احضاری معروضات کے جم غفیر سے ان چیزوں کو انتخاب کر لیا ہے جو اس کی ذاتی اغراض کے مناسب حال تھیں اور انھیں کا اس کو تجربہ ہوا ہے۔

اب اگر اشیاء کی تحریر ترکیب سے قطع نظر کر لیں اور یہ دریافت کرنا چاہیں کہ عقلی طور پر ذہن ان میں باہم کیونکر ربط قائم کرتا ہے تو بھی ہم دیکھتے ہیں کہ انتخاب ہر جگہ غالب ہے۔ آئندہ چل کر ہم یہ ثابت کریں گے کہ استدلال ذہن کی اس قابلیت پر مبنی ہوتا ہے جس سے وہ اس منظر کو اجزائیں تقسیم کر لیتا ہے جس کے متعلق اس کو استدلال کرنا ہوتا ہے اور ان میں سے ان کو انتخاب کرتا ہے جو موقع کے اعتبار سے اس کو کسی مناسب اہمیت تک پہنچا سکتے ہیں۔ صاحب ذکاوت وہ شخص ہوتا ہے جو صمیم جزو کا انتخاب کرتا ہے اور اس سے ٹھیک موقع پر کام لیتا ہے۔ یعنی اگر گفتگو نظری ہو تو صمیم دلیل پیش کرتا ہے اور اگر موقع عمل کا ہو تو صمیم ذرائع اختیار کرتا ہے۔ اب اگر ہم جمالیاتی شعبہ کو لیں تو ہمارا قانون اور بھی زیادہ توضیح کے ساتھ سمجھ میں آ جاتا ہے۔ صاحب فن ہمیشہ اپنے فن کے اظہار میں انتخاب سے کام لیتا ہے وہ ان تمام سرتیوں رنگوں شکلوں کو چھوڑ دیتا ہے جو باہم مناسب نہیں ہوں یا اس کے کام کی اصلی غایت کے منافی ہوتی ہیں۔ وہ وحدت مناسبت و موزونیت جو بقول موسیوین

نماذج فن و ہنر کو تاجِ فطرت پر فوقیت دیتی ہے محض اسی انتخاب پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر ہنر و کچھ ذکاوت رکھتا ہے تو وہ ہرگز شتمہ فطرت سے اس کی اصل خصوصیت آفتاباں کر لیتا ہے اور ان تمام عارضی و اتفاقی اجزاء کو نظر انداز کر دیتا ہے جو اس کے مناسب نہیں ہوتے۔

اور اگر اوپر جائیں تو ہمیں اخلاقیات کی سطح نظر آتی ہے جہاں محض پسند کا سکہ جاری ہے کسی فعل کو اس وقت تک اخلاقی مرتبہ حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ یہ چند یا تمام ممکن صورتوں میں سے پسند نہیں کیا جاتا۔ دلائل پر دیر تک غور کرنا اور ان کو ہمیشہ سامنے رکھنا، آسان راستوں کے اختیار کرنے کی خواہش کو دبانے، سخت راستے پر اپنے پاؤں میں لغزش نہ آنے دینا یہ ہیں خاص اخلاقی قوتیں۔ لیکن کچھ نہ کچھ ان کے علاوہ بھی ہے کیونکہ یہ محض ان اغراض کے وسائل ہوتی ہیں جن کو انسان سب سے قوی تسلیم کر چکا ہے۔ بہترین اخلاقی قوت کو اس سے بھی تجاوز کرنا پڑتا ہے۔ اس کو یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ چند مساوی قوت کی مخالف اغراض میں سے کونسی غرض کو غلبہ ہونا چاہئے اس کا نتیجہ نہایت ہی اہم ہوتا ہے کیونکہ اس پر انسان کی کل زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے۔ جب وہ خود سے یہ بحث کرتا ہے کہ کیا تجھے اس جرم کا مرتکب ہونا چاہئے یا کیا تجھے اس پیشہ کو اختیار کرنا چاہئے؟ کیا میں فلاں خدمت قبول کروں، فلاں عورت سے شادی کروں تو اس کو اپنے لئے چند ممکن سیرتوں میں سے ایک سیرت کو انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ وہ آئندہ کیا ہوگا اس کا فیصلہ اس کے اس لمحے کے کردار سے ہوتا ہے۔ شوہنہاں جو اپنی جبریت کو اس استدلال سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ایک متعین سیرت کے ہونے ہوئے خاص حالات میں صرف ایک ہی رد عمل ہو سکتا ہے، وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ایسے اہم اخلاقی مواقع پر جو بات شعوری طور پر معرضِ بحث میں ہوتی ہے وہ خود سیرت کا انعکاس ہوتا ہے۔ انسان کے لئے دشواری یہ نہیں ہوتی کہ اس کو کون سے فعل کا عزم کرنا چاہئے بلکہ اس کو دشواری یہ ہوتی ہے کہ جس حالت میں وہ اب ہے

اس حالت سے اسے کونسی حالت اپنے لئے پسند کرنی چاہئے۔
 تجربہ انسانی پر اگر ایک اجمالی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ مختلف
 انسانوں کی پسند پر کسی حد تک ایک ہی ہوتی ہے۔ پس انسان کی حیثیت مجموعی اس
 باب میں متفق ہے کہ کس شے پر اس کو توجہ کرنی چاہئے اور کس شے کا نام لینا
 چاہئے۔ جن حصوں کی طرف توجہ ہوتی ہے ان میں سے بھی انتخاب ہوتا ہے۔
 یعنی ان میں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کونسے حصے قابل تزیج اور قابل تانکب ہیں
 اور کون سے قابل تزیج و تانکب نہیں۔ لیکن ایک صورت البتہ ایسی ہے جس میں
 دو آدمیوں کی پسند کبھی ایک نہیں دیکھی گئی کوئی سے دو آدمی ہوں وہ اپنے لئے
 اکائیات کو دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں اور ہم میں سے ہر ایک کے لئے تمام تر دلچسپی
 ایک نصف سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن ہم سب کے سب ان میں تقسیم مختلف کرتے
 ہیں۔ اس کے متعلق جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہم سب دونوں حصوں کو ایک ہی نام دیتے
 لیتا اور بغیر نام سے موسوم کرتے ہیں تو مذکورہ بالا کا مطلب بالکل واضح ہو جائے گا۔
 وہ عظیم المثال دلچسپی جو کہ انسان کو اکائیات کے ان حصوں سے ہوتی ہے جن کو
 وہ اپنا کہہ سکتا ہے ممکن ہے کہ ایک اخلاقی معصہ ہو لیکن نفیات کے لئے یہ ایک
 ایسی حقیقت ہے کوئی شخص اپنے پڑوسی کے لٹائیں ایسی ہی دلچسپی نہیں لے سکتا
 جیسی کہ اس کو اپنے لٹ کے ساتھ ہوتی ہے۔ پڑوسی کا لٹا ان خارجی چیزوں کے
 ساتھ ہوتا ہے جس کے مقابلے میں خود اس کا لٹا متنازعہ نمایاں معلوم ہوتا ہے۔
 چنانچہ لوٹنے کسی مقام پر کہا ہے وہ کیڑا بھی جو پاؤں کے نیچے آکر سلا
 جاتا ہے اپنی مصیبت زدہ ذات کا باقی تمام عالم سے مقابلہ کرتا ہے اگرچہ
 اس کو اپنی ذات یا اکائیات کا کوئی واضح تعقل نہیں ہوتا۔ میرے لئے وہ عالم
 کا محض ایک جزو ہے۔ اور اس کے لئے میں عالم کا محض ایک جزو ہوں
 ہم دونوں میں ہر ایک اکائیات کی مختلف طور پر تقسیم
 کرتا ہے۔

اب ہم ابتدائی خاکے سے مضمون کی باریکیوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں
 لیکن اس سے پہلے شوروذات کی نفیات بیان کر دیں جس کا اس قیل میں بل از وقت ذکر کیا جائے

باب ۱۲

ذات

مجھے اور میں | میں جس چیز کے بھی خیال میں مشغول ہوں اس کے ساتھ ساتھ

کم و بیش مجھے اپنی ذات یعنی اپنے وجود شخصی کا ضرور وقوف ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ اس کا وقوف بھی میں ہی کرتا ہوں۔ اس لئے مجموعی طور پر ذات انا یا میں دو گونہ ہوتی ہے۔ اس کا ایک رخ تو وہ ہوتا ہے جس کا وقوف ہوتا ہے اور ایک رخ وہ جس کو وقوف ہوتا ہے۔ یعنی یہ کچھ تو معرض ہوتی ہے اور کچھ موضوع۔ ان دونوں پہلوؤں میں امتیاز کرنا ضروری ہے اس لئے ہم اختصار کے خیال سے ایک کو مجھے اور دوسرے کو میں کہتے ہیں ایک ہی شے کے دو رخ ہیں ان کو علیحدہ چیزیں نہیں کہا جاسکتا کیونکہ میں اور مجھے یا انا اور لی میں امتیاز کرتے وقت بھی ان کی عینیت کو علیحدہ طور پر قائم کرنا سخت دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے ان اصطلاحوں کی بناء پر میں ان کے نفسیاتی امتیاز کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ ابھی اس سلسلے کی ابتدا ہے آخر میں غور و فکر کے بعد جو کچھ نتیجہ ہو گا دیکھا جا گا۔ لہذا پہلے تو میں ذات معلوم لی یا مجھ سے بحث کروں گا جسے ذات تجلی کہتے ہیں۔ اور اس کے بعد ذات عالم من یا انا سے خالص پر گفت گو ہوگی۔

(۱) ذات معلوم

ذات تجربی یا لی | مجھ اور میرے میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ہم اپنے بعض افعال اور بعض چیزوں کو ایسا ہی خیال کرتے جیسا کہ خود اپنے جنس یا اپنی ذات کو۔ اپنی شہرت اپنی اولاد اپنی صنعت ایسے ہی عزیز ہو سکتے ہیں جیسا کہ اپنا جسم۔ یعنی اگر ان پر حملہ کیا جائے تو یہ ایسے ہی انتقامی افعال کا باعث ہو سکتے ہیں جیسا کہ خود اپنے جسم پر حملہ ہوا ہو۔ خود جسم کے متعلق بھی سوال ہو سکتا ہے کیا وہ ہمارا ہے یا ہم ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ بعض اوقات انسان اپنے جسم کو بھی آپ نہیں سمجھتا اور اس کا لبد خاکی کو ایک طرح کا محسوس خیال کرتا ہے کہ جس سے ایک روز رہا ہو جانا اس کے لئے مسرت کا باعث ہو گا۔ اس سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی ہو گی کہ ہم ایک متغیر رہنے والی جنس کا سودا کر رہے ہیں۔ ایک ہی تیسے کو بعض اوقات جزو دلی یا مجھ خیال کیا جاتا ہے بعض اوقات میرا سمجھا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کو اس نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ گویا مجھے اس سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، مجھ کو اگر وسیع ترین معنی میں لیا جائے تو اس میں انسان کی وہ تمام چیزیں داخل ہوتی ہیں جن کو وہ اپنی کہہ سکتا ہے۔ اس میں انسان کا جسم اور فنی قوتیں ہی نہیں ہوتیں بلکہ اس کی پوشاک اس کا مکان اس کی بی بی اس کے بچے اس کے آباؤ اجداد اور دوست احباب اس کی نیکنامی اور صنعت اس کی زمین گھوڑے جہاز بینک کا حساب یہ سب داخل ہیں۔ یہ تمام چیزیں اس میں ایک ہی طرح کے جذبات پیدا کرتی ہیں یہ چیزیں اگر بڑھتی اور سرسبز ہوتی ہیں تو وہ خوش ہوتا اور فخر کرتا ہے اگر ان میں کمی آتی ہے یا ضائع ہو جاتی ہیں تو وہ رنجیدہ و طول ہوتا ہے اس میں شک نہیں اس کو ہر شے کے متعلق یکساں احساس نہیں ہوتا۔ لیکن سب کے لئے ہوتا تقریباً ایک ہی طرح کا ہے مجھ کو اس طرح سے وسیع ترین معنی میں سمجھ کر اب ہم اس کی تاریخ کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں جن کا تعلق علی الترتیب -

(۱) اس اجزا سے ہے۔

(۲) ان احساسات و جذبات سے ہے جن کے یہ محرک ہوتے ہیں۔

(۳) ان افعال سے جن کا یہ باعث ہوتے ہیں۔

(۱) اجزائے ”مرا“ کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے یعنی اول تو وہ جن

سے مرے مادی ترتیب پاتا ہے دوم وہ جن سے مرے اجتماعی ترتیب پاتا ہے سوم وہ جن سے مرے روحانی ترتیب پاتا ہے۔

مرے مادی اکثر اشخاص میں مجسم مرے مادی کا داخل ترین حصہ ہوتا ہے اور جسم کے بعض حصے بعض کے مقابل میں زیادہ اپنے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے بعد کپڑے ہیں۔ اسی وجہ سے زمانہ قدیم میں یہ بات

ضربِ تشل تھی کہ انسان تین چیزوں کا بنا ہوتا ہے۔ روح، جسم، اور لباس یہ محض سمجھ رہے ہیں۔ ہم اپنے کپڑوں کو اس قدر اپنا بنا لیتے ہیں اور اپنی عقیدت کو ان کے ساتھ اس قدر وابستہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ ان دو حالتوں میں سے تم کو کسی حالت کو ترجیح دو گے اول یہ کہ حسین صورت مگر خلیفہ اور پچھلے کپڑے ہوں اور دوسرے یہ کہ گر یہ صورت مگر عمدہ اور صاف پوشاک ہو مگر تو بہت ہی کم ایسے لوگ ہوں گے جو بلا پس و پیش عمدہ لباس کو ترجیح نہ دیدیں اس کے بعد ہمارے قریب ترین اعضا ہماری ذات کا جزو ہونے میں ہمارے والد اور ہماری والدہ ہماری بی بی اور ہمارے بچے ہماری بھئی اور ہمارا ہی گوشت پوست ہوتے ہیں ان کا جب انتقال ہو جاتا ہے تو خود ہماری ذات کا ایک جزو معدوم ہو جاتا ہے اگر وہ کوئی برا کام کرتے ہیں تو خود ہم شرمندہ و شغل ہوتے ہیں۔ اگر ان کی شان میں کوئی گستاخی کرے تو ہم ایسے غضبناک ہوتے گویا خود ہم ان کی جگہ پر تھے۔ اس کے بعد وطن کا نمبر ہے۔ اس کے مناظر ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ اس کے خصوصیات دل میں لطیف ترین محبت کے جذبات پیدا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی اس کے انتظام میں کوئی نقص نکالے یا اس کو نفرت کی نگاہوں سے دیکھے تو ہم اس کو آسانی کے ساتھ معاف نہیں کرتے یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہم جسمانی و خلقی طور پر ترجیح دیتے ہیں اور ان کے ساتھ زندگی کے اہم ترین اعلیٰ اغراض وابستہ ہوتے ہیں۔

اپنے جسم کی احتیاط و نگہداشت کرنے اس کو عمدہ اور جو بصورت لباس سے آراستہ رکھنے ماں باپ اور بیوی بچوں سے محبت کرنے اپنا ایک علیحدہ گھر بنانے اور اس کو دوست رکھنے کا سب انسانوں میں قدرتی اور کورانہ جذبہ ہوتا ہے۔

اسی قسم کی ایک جلی تحریک ہم کو مال و دولت کے جمع کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور جو کچھ انسان جمع کرتا ہے وہ اس کی ذاتِ تجربی کا جزو بن جاتا ہے۔ ہم کو اپنی دولت کے اس جزو سے سب سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس کو ہم اپنا پسینہ بہا کر جمع کرتے ہیں۔ شاید ہی کوئی کوئی شخص جو جس کی دائمی یادگشتی محنت کا عمر بھر کا ذخیرہ مثلاً دیدنی مجموعہ یا کوئی مسوطہ مسودہ آن واحد میں تباہ ہو جائے اور اس کو یہ خیال نہ ہو کہ میری ذات اور شخصیت تباہ ہو گئی ہے۔ تخیل کو اسی قسم کی اپنی دولت سے محبت ہوتی ہے اگرچہ صحیح ہے کہ مقبوضات کے تلف ہو جانے پر جو افسوس ہوتا ہے اس کا ایک باعث تو یہ بھی ہوتا ہے کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ اب ہم کو وہ فوائد نہ ہوں گے جو ان سے ہم کو پہنچتے تھے۔ باقی ہمہ ہر حالت میں اس خیال کے علاوہ یہ احساس بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہماری شخصیت میں کسی شے کی کمی واقع ہوتی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری ذات کا ایک جزو تلف ہو گیا ہے جو بجائے خود ایک نفسیاتی واقعہ ہے۔ ہم دفعتاً آوارہ گردوں اور ان ٹکڑا گدوں کے ساتھ مل جاتے ہیں جن سے ہم کو نفرت تھی اور ان خوش نصیب ابنائے ارض سے دور ہو جاتے ہیں جو اس پریشانی و تیزی میں حکومت کرتے ہیں جو دولت اور قوت کی بدولت کامل طور پر تندرست و توانا ہیں اور جن کے سامنے ہم اپنے آپ کو غیر نقصانیت کے ابتدائی اصولوں کی بنا پر کتنا ہی سخت کیوں نہ گر لیں لیکن ہم یہ پھر بھی ایک طرح کا جذبہ خوف و احترام طاری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگرچہ اس کا اظہار پوری طرح سے نہ ہو۔

انسان جو امتیاز اپنے معاصرین میں پاتا ہے وہ اس کا مرلے مرلے اجتماعی

اجتماعی ہوتا ہے۔ ہم صرف اجتماعی حیوان ہی نہیں جو

اپنے ہم جنسوں کے سامنے رہنا پسند کرتے ہیں۔ بلکہ ہم میں ایک خلقی رجحان اس امر کا بھی ہوتا ہے کہ دیگر انہماکے جنس ہماری طرف متوجہ ہوں اور متوجہ بھی بھی طرح سے ہوں اگر وہ ممکن ہو تاکہ کوئی شخص سوسائٹی میں رہے اور اس کے ساتھی اس کی طرف التفات نہ کریں تو اس کے لئے اس سے زیادہ کوئی سخت سزا نہ ہو سکتی۔ اگر ایسا ہو کہ جب ہم کہیں رہیں تو کوئی شخص ہماری طرف متوجہ نہ ہو کسی سے بات کریں تو وہ بات کا جواب نہ دے اگر کچھ کریں تو اس کا لحاظ نہ کرے۔ بلکہ جس شخص سے ملیں وہ ہم کو مردہ خیال کرے اور اس طرح عمل کرے کہ گویا ہم موجود ہی نہیں ہیں تو بہت جلد ایک انتہائی قسم کا غیظ و غضب اور سخت قسم کی مایوسی ہم پر طاری ہو جائے گی جس کے معاوضہ میں سخت ترین جسمانی تکلیف آرام و آسائش معلوم ہوگی کیونکہ جسمانی تکلیف سے تو ہم کو یہ حساس ہو گا کہ گویا ہم کتنے ہی برے ہیں لیکن پھر بھی اس حد تک برے نہیں ہیں کہ بالکل ناقابل التفات ہوں۔

صحیح معنی میں تو ایک شخص میں اتنی ہی اجتماعی ذائیں ہوتی ہیں جتنے کہ اس کے پہنچانے والے اشخاص ہوتے ہیں اور اس کی تصویر اپنے دل میں رکھتے ہیں ان تصویروں میں سے کسی ایک کو نقصان پہنچانے کے معنی خود اس کے نقصان پہنچانے کے ہوتے ہیں لیکن وہ لوگ جو اس کی تصویر اپنے ذہن میں رکھتے ہیں ان کی قسمیں ہوتی ہیں۔ اس لئے عملی اغراض کا لحاظ رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن اشخاص کی رائے کے متعلق ایک شخص کو فکر و خیال ہوتا ہے ان کی جتنی جماعتیں ہوتی ہیں اتنی ہی اس شخص کی اجتماعی ذائیں ہوتی ہیں۔ وہ ان مختلف گرد ہوں میں سے کہ ایک گروہ کو اپنی ذات کا مختلف بیہودہ کھاتا ہے۔ اکثر نوجوان اپنے والدین اور اساتذہ کے سامنے بھیگی بلی بنے رہتے ہیں لیکن اپنے ہمسروں کے سامنے حد سے زیادہ اکڑافوں کی جیتے ہیں۔ ہم اپنے آپ کو اپنی اولاد کے سامنے اس طرح سے ظاہر نہیں کرتے جس طرح سے کہ اپنے کلب کے دوستوں کے سامنے ظاہر کرتے ہیں۔ اپنے گاہکوں سے اس طرح پیش نہیں آتے جس طرح سے کہ اپنے ملازموں سے پیش آتے ہیں۔ اس سے

انسان مختلف ذاتوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ ذاتیں باہم متناقض معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنے ایک گروہ احباب کے سامنے خود کو ایسی حالت میں ظاہر کرتے ہوئے ڈرتا ہے جیسا کہ وہ دوسرے گروہ احباب کے سامنے ہوتا ہے۔ اور یہ تقسیم عمل بالکل موزوں ہو سکتی ہے کہ ایک شخص بچوں کے سامنے تو نرم دل ہو اور سپاہیوں یا قیدیوں پر سختی کرے۔

انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب اجتماعی ذات جو ہو سکتی ہے وہ اس شخص کے دل میں ہوتی ہے جس سے اس کو محبت ہوتی ہے۔ اس ذات کی بھلائی یا برائی سے بہت ہی شدید قسم کی خوشی اور رنج ہوتے ہیں۔ ان کا اگر اندرونی اور عضوی احساس کے علاوہ اور کسی معیار سے مقابلہ کیا جائے تو یہ بالکل غیر واجبی معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ خالص ذات اجتماعی مطلوبہ مرتبہ حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہے اس وقت انسان کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرا گویا کوئی وجود ہی نہیں ہے اور جب اس کو مطلوبہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے تو اس کی تشفی اور اطمینان کا کوئی انداز نہیں ہو سکتا۔

انسان کی نیکنچی و بدنامی اس کی عزت و ذلت بھی اس کی اجتماعی ذات میں سے ایک ذات کا نام ہے۔ ایک شخص کی وہ اجتماعی ذات جس کو عزت کہتے ہیں بالعموم ان تعریفیات کا نتیجہ ہوتی ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں یہ اس کی تمثال یا تصویر ہوتی ہے جو اس کے معاصرین کے ایک گروہ میں اس کو نیک نام یا بدنام کر دیتی ہے۔ یہ گروہ تمثال سے بعض مطالبات کرتا ہے جو اور گروہ نہیں کرتے۔ اور اس کو ان کے مطابق ہونا پڑتا ہے مثلاً ایک شہر میں ہیضہ پھیل رہا ہے ایک عام شخص تو اس میں سے بھاگ سکتا ہے اور اس میں اس پر کوئی حرف نہ آئے گا لیکن ایک مذہبی آدمی یا طبیب اس کو چھوڑ کر بھاگنا اپنی عزت کے خلاف خیال کرے گا۔ جن حالات میں کہ ایک معمولی شخص معافی مانگ کر یا راہ فرار اختیار کر کے اپنی جان بچا سکتا ہے بلا اس کے کہ اس کی اجتماعی حیثیت پر کوئی اثر پڑے ان حالات میں ایک سپاہی کی عزت اس امر کی داعی ہوتی ہے کہ لڑے یا مر جائے۔

اسی طرح سے حج اور دیگر اپنے رتبہ اور منزلت کی بنا پر ایسے مالی تعلقات قائم نہیں کر سکتا جو عام شخص کے لئے بالکل جائز ہوتے ہیں۔ ہم عام طور پر لوگوں کو اپنی مختلف شخصیتوں میں امتیاز کرتا ہوا سنتے ہیں مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ یہ حیثیت انسان کے تو مجھے تم سے ہمدردی ہے لیکن حیثیت ایک سرکاری اہل ہونے کے مجھے تم پر مطلق رحم نہ کرنا چاہئے ایک سیاسی آدمی ہونے کی حیثیت سے میں اس کو اپنا رفیق سمجھتا ہوں لیکن معلم اخلاق ہونے کے اعتبار سے مجھے اس سے نفرت کرنی چاہئے۔ زبان خلق بھی زندگی کی سب سے بڑی قوتوں میں سے ایک قوت ہے جو رگوں کی چیز نہ جانی چاہئے جو اسی اپنے جوئے کا قرضہ ادا کر دینا ضروری سمجھتا ہے اگرچہ وہ دنیا میں کوئی اور قرضہ ادا نہ کرے۔ مہذب سوسائٹی کا قانون عزت تاریخ میں نزک و اجازت سے بھرا ہوا ہے اور ان پر عمل ہونے کے لئے صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم اس طرح سے اپنی اجتماعی شخصیتوں میں سے ایک کی خدمت کر سکتے ہیں مثلاً عالم طور پر جموں جموٹ نہ بولنا چاہئے لیکن اگر کوئی یہ پوچھے کہ فلاں قانون سے تمہارے کیسے تعلقات ہیں تو اس میں خننا جی چاہئے جموٹ بولو۔ اگر کوئی ہم مرتبہ تم سے مبارز ہو تو تم پر اس کی مبارزت کا قبول کرنا ضروری ہے۔ لیکن اگر کوئی کم مرتبہ شخص تم کو مارنے لگے دعوت دے تو اس پر حقارت کے ساتھ ہنس سکتے ہو۔ ان مثالوں سے غالباً میرا مطلب واضح ہو گیا ہو گا۔

عمرائے روحی | مرائے روحی میں جہاں تک کہ اس کا تعلق ذات تجرباتی سے ہے، میرے نزدیک شعور کی کوئی ایک حالت نہیں ہوتی۔ بلکہ شعور کی تمام حالتوں کا مجموعہ یعنی مجموعی طور پر میری تمام ذہنی قوتیں اور رجحانات مرائے روحی کے مساوی ہوتے ہیں۔ ممکن ہے یہ مجموعہ کسی وقت میرے فکر کا موضوع بن جائے اور ایسے ہی جذبات کے پہچان کا باعث ہو جیسے کہ لڑکے اور حصے ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنے اوپر ایک ذہنی فکر ہستی کی حیثیت سے غور کرتے ہیں تو لڑکے اور تمام اجزائے خارجی مقبوضات و اشیا معلوم ہونے لگتے ہیں۔ خود لڑکے روحی میں بعض اجزائے مقبوضہ خارجی

معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً حسی قوتیں لٹائے ذہنی کا اس قدر قریبی جز و معلوم نہیں ہونیں جتنی کہ خواہش اور جذبات معلوم ہوتے ہیں یا ہمارے عقلی و ذہنی اعمال اس قدر قریبی جز و معلوم نہیں ہوتے جس قدر کہ ارادی فیصلے معلوم ہوتے ہیں۔ اس طرح سے جو احساسی حالتیں نسبتاً زیادہ فعلی ہوتی ہیں وہ لٹائے روحی کے زیادہ قریبی اجزائیں سے ہوتی ہیں۔ ہماری ذات کی متصل ہول ہماری زندگی کی پشت پناہ اس فعلیت کی جس ہوتی ہے جو ہماری بعض داخلی حالتوں کے اندر موجود ہوتی ہے۔ فعلیت کی یہ حس اکثر ہماری روح کے زندہ جو ہر کارہ راست اظہار سمجھی جاتی ہے۔ اب ایسا فی الواقع ہو یا نہ ہو یہ ایک جداگانہ امر ہے۔ میں اس خاص قسم کی داخلیت کو بیان کر دینا چاہتا ہوں جو ان حالتوں میں پائی جاتی ہے جن میں فعل ہونے کا وصف موجود ہوتا ہے اسکی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے۔ گویا ہمارے تجربے کے دیگر عناصر سے ملنے کے لئے جاتے ہیں۔ ان کو اس طرح سے محسوس کرنے کے باب میں غالباً سب لوگ متفق ہیں۔

(۲) اجزائے ذات کے بعد اس کے جذبات و احساسات کا نمبر ہے یہ دو قسم کی ہوتی ہے۔ خود پر اطمینان اور خود سے بے اطمینانی محبت **خوبی** نفس دراصل تیسرے نمبر میں آتی ہے۔ یہ افعال میں داخل ہے کیونکہ جو کچھ انسان اس لفظ سے مراد لیتا ہے وہ دراصل حرکی رجحانات کا مجموعہ ہے جس کو صحیح معنی میں احساس نہیں کہہ سکتے۔

زمان میں دونوں قسم کی خود بینیوں کے لئے کافی مرادف ملتے ہیں جیانیہ غرور و کبر فخر ایک طرف ہیں اور انکسار نفس عاجزی پریشانی شرم پشیمانی تاسف حقارت بایوسی وغیرہ دوسری طرف ہیں۔ تاثر کی قسمیں فطرت انسانی کے بلا واسطہ اور صحتی موجد ہر ایک انیلافیہ اس کے برعکس یہ کہتے ہیں کہ یہ ثانوی منظر ہر ایک جو حسی لذات و آلام کے تیزی کے ساتھ اندازہ کرنے سے پیدا ہونے میں۔ اور اس انداز سے کی طرف ہمارا خوش حال یا بد حال شخصی جہان پروری کرتا ہے۔ استحضار لذات کا مجموعہ طمانیت نفس ہوتا ہے اور استحضار آلام

ہا مجموعہ اس کے مخالف احساس شرم کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم کو طہائیت نفس حاصل ہوتی ہے تو ہم ان کل ممکنہ منافع کو جن کے ہونے کی ہم کو توقع ہوتی ہے اپنے ذہن میں دہرائے ہیں۔ اور جب ہم کو باؤسی ہوتی ہے تو ہر بات سے ہم براشگون لینے میں لیکن شخص نفع کی توقع طہائیت نفس نہیں ہوتی اور نہ محض نقصان کا خوف یا باؤسی نفس پیدا کرتا ہے کیونکہ ہر شخص کے احساس کی ایک عام خواہش ہوتی ہے اور یہ خواہش خارجی اسباب سے آزاد ہوتی جو ہماری طہائیت و بے الطہینائی کا باعث ہو سکتے ہیں یعنی اگر ایک آدمی درجہ کے آدمی کو کوئی بڑی کامیابی حاصل ہو جائے تو وہ ممکن ہے غرور و تکبر کا شکار ہو جائے اور ایک ایسا شخص جس کی زندگی میں کامیابی شائبہ نہیں ہے اور جس کی سب قدر و منزلت کرتے ہیں وہ آخر تک اپنی قوتوں پر منکسر نہ ہی نظر ڈالتا رہے۔

بہر حال کہہ سکتے ہیں کہ معمولاً احساس ذات کے لئے جو شے محرک ہو سکتی ہے وہ انسان کی واقعی کامیابی و ناکامی ایسی یا بری حالت ہے جو فی الواقع انسان کی دنیا میں ہوتی ہے۔ اس نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا اور ایک بیر نکالا اور کہنے لگا کہ تم کس قدر اچھے لڑکے ہو۔ ایسا شخص جس کا آٹے بھر لی کافی طور پر وسیع ہو چکا ہو جو اپنے میں ایسی قوتیں پاتا ہو جو کسی بنا پر اس کو ہمیشہ کامیابی نصیب ہوتی ہو جو دولت و منزلت، اجباب و شہرت رکھتا ہو اس کو اپنے اوپر اس قسم کی بے اعتمادی اور شکوک نہیں ہو سکتے جو اس کو اپنے بچپن کے زمانہ میں ہوا کرتے تھے۔ کیا یہ وہی عظیم نشان بابل نہیں ہے جس کو میں نے آباد کیا ہے۔ بر خلاف اس کے وہ شخص بار بار غلطیاں کرتا ہے جس کو وسط زندگی میں بھی ناکامیوں ہی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے اس کی حالت بے اعتمادی نفس کے بدولت بالکل مریضوں کی سی ہو جائے گی اور وہ ان انتحانات سے بھی گریز کرے گا جس کا وہ فی الحقیقت کامیابی کے ساتھ متقابلہ کر سکتا ہے۔

طمانیت نفس اور بے اعتمادی کے جذبات بھی عجیب و غریب قسم کے ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک اسی طرح سے ابتدائی قسم بننے کی قابلیت رکھتا ہے جس طرح سے کہ غصہ یا الم۔ ان میں سے ہر ایک کے خاص قسم کے آثار و علامت ہوتے ہیں جو چہرے پر معلوم ہو جاتے ہیں۔ طمانیت نفس کی حالت میں امتدادی عضلات منہج ہوتے ہیں انہیں قوی اور پر شوکت ہوتی ہیں۔ رفتار میں ایک انداز اور لچک ہوتی ہے، ہنسنے پھیلنے ہوئے ہوتے ہیں، اور ہونٹوں پر ایک خاص قسم کی سکر ایٹ ہوتی ہے۔ علامات کا یہ تمام مرکب عجیب و غریب طور پر پاگل خانوں میں نظر آتا ہے جہاں پر دو چار کمریض ایسے ضرور ہوتے ہیں جو فخر و غرور کی بنا پر دیوانہ ہو جاتے ہیں جن کی پر غرور شکل متکبرانہ رفتار ان کے ہر قسم کے عمدہ اوصاف سے محرابونے کے مقابل میں بالکل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ انہیں مایوسی کے قلعوں میں ہم کو مخالف قسم کے جذبہ کی قوی ترین علامات ملتی ہیں۔ نیک لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں، کہ ہم ناقابل عفو جرم کے مرتکب ہوئے ہیں ہمیشہ کے لئے جو اس کفو ہیشتمے ہیں۔ وہ بچتے ہیں دیکھتے ہیں نظروں سے بچنا چاہتے زور سے بول نہیں سکتے نظر اوپر نہیں اٹھا سکتے۔ اسی قسم کی مریضانہ حالتوں میں خوف و غصہ کی طرح ذات کے یہ دو مخالف جذبے بھی بلا کسی معقول وجہ کے برنجختہ ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امر کو ہم خود ہی جانتے ہیں کہ ہماری خود اعتداری اور خود وقعتی کے تصور میٹر کا پارہ روزانہ کیوں کہ چڑھتا اترتا رہتا ہے جس کے سبب عقلی نہیں بلکہ احتیائی اور عضوی ہوتے ہیں۔ اور جو کبھی اس منزلت کے تغیر کے مطابق نہیں ہوتے جو ہماری ہمارے احباب اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔

(۳) اس کے بعد خود غرضی اور بقائے نفس کا درجہ ہے۔

ان الفاظ میں ہماری بہت سی اسامی جسمانی تحریکات داخل ہیں۔ مثلاً جسمانی افادہ نفس اجتماعی افادہ نفس اور روحانی افادہ نفس۔ جسمانی افادہ نفس تمام معمولی مفید اضطراری اعمال حرکات تصدیق و تحفظ سب کے

سب جسمانی تحفظ نفس کے لئے ہوتے ہیں۔ خوف و غضب دونوں ایسے افعال کا باعث ہوتے ہیں جو ایک ہی طرح پر مفید ہیں اسلئے متقابل ہیں اگر افادہ نفس سے ہماری مراد آئندہ کا انتظام ہوا اور اس کو موجودہ کے انتظام سے ممتاز کریں تو ہم کو خوف و غضب دونوں کا شکار کرنے والے جمع کرنے گھر بنانے اور آلات تیار کرنے والی جبلتوں کے ساتھ شمار کرنا پڑے گا اور ہم کہیں گے یہ بھی جسمانی اغراض نفس کے پورا کرنے کی تحریکات ہیں اگر حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ بالا آخری جبلتیں غلبتِ صبیحیت والدین استغاب و حرص کے ساتھ صرف جسمانی دنیا کی ترقی ہی میں سرگرم نہیں ہوتیں بلکہ مادی لٹا کو اس کے وسیع ترین مہمی میں ترقی و عروج بخشی ہیں۔

اجتماعی افادہ نفس اجتماعی افادہ نفس براہ راست تو ہماری محبت و مروت و دیرینوں کو خوش کرنے ان کی توجہ کو اپنی طرف مائل کرنے ان سے اپنی تعریف و تحسین کے طالب ہونے حرص و رشاک طلب شان و شوکت افسردہ و قوت کی خواہش سے جاری رہتا ہے لیکن بلا واسطہ اور جتنی مادی افادہ نفس کی تحریکات اجتماعی اغراض کے لئے مفید ہوں وہ سب کام کرتی ہیں۔ یہ امر کہ اجتماعی افادہ نفس کے لئے جو تحریکات بلا واسطہ عمل کرتی ہیں وہ غالباً خاص جبلتیں ہوتی ہیں آسانی کے ساتھ دریافت ہو سکتا ہے۔ اپنے کو معروف کرنے کی خواہش میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی شدت کا اگر معرفت کی قیمت سے حسی یا عقلی اعتبار سے متقابل کیا جائے تو ان میں بہت ہی کم تعلق نظر آئے گا۔ ہم کو اپنے حلقہٴ ملاقات کے بڑھانے کا بے حد شوق ہوتا ہے اور صرف اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی ذکر کرے تو یہ کہہ سکیں کہ ہاں! اس کو تو میں اچھی طرح سے جانتا ہوں۔ ہم اس کے دیوانہ ہوتے ہیں کہ شرک پر لگیں تو چلنے پھرنے والوں میں سے آدھے لوگ ہم کو سلام کریں۔ اس میں شک نہیں کہ مقتدر و مست اور ان کی عمدہ رائے اپنے متعلق بہت زیادہ محبوب ہوتی ہے۔ تمحیکرے ایک مقام پر اپنے ناظرین سے پوچھتا ہے کہ اگر بالکل لٹا

میں اس طرح سے پھر رہے ہوں کہ ایک ڈیوک آپ کا دہنا ہاتھ پکڑے ہوئے اور دوسرا پالیاں تو کیا اس سے آپ کو بچہ خوشی نہ ہوگی۔ لیکن اگر ڈیوک میسر نہ ہوں اور اس طرح سے ہر طرف سے سلام بھی نہ ہوتے ہوں کہ ہر شخص رشک کرے تو بھی ہم سے بعض کے لئے جو کچھ بھی ہو سکے وہی کافی ہو جاتا ہے۔ فی زمانہ ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی ہے ان کو محض اس کا جذبہ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی عنوان سے ان کا نام اخباروں میں آتا رہے۔ آمد و رفت میں شخصی کا لم میں ملاقات و لطائف کے کالم حتیٰ کہ اور کسی صورت سے نہ آئے تو بدنامی ہی سے سہی۔ کسی نہ کسی صورت میں آئے ضرور کیونکہ ان کے نزدیک بدنام اگر ہوں گے تو کیا نام نہ ہوگا۔ گیونٹو قاتل کا رفلڈ اس اتہا کی صورت کی ایک مثال ہے جس تک بدنامی کی خواہش اختلال حواس کی صورت میں ترقی کر سکتی ہے۔ اخبار نے اس کے افق ذہنی کو محدود کر رکھا تھا۔ سولی پر چڑھتے وقت جو کچھ اس نے کہا ہے اس کا ایک جملہ یہ بھی تھا ”خداوند اس ملک کا مطیع اخبار ایک بہت بڑا اہل تجھ سے تصفیہ طلب رکھتا ہے۔“

صرف اشخاص ہی نہیں بلکہ جن اشیاء و مقامات کو میں جانتا ہوں وہ بھی اس طرح پر میری ذات میں وسعت پیدا کرتے ہیں فرانس کا مزدور اس آلہ کے متعلق جس کو وہ اچھی طرح سے استعمال کر سکتا ہے کہتا ہے اسے میں جانتا ہوں اسی طرح سے جن لوگوں کی آرا کے متعلق ہم کو کوئی پروا نہیں ہوتی ان کی بھی توجہ اور لحاظ کے ہم ہر لحاظ خواہشمند رہتے ہیں اسی وجہ سے اکثر ایسے اشخاص جو صحیح معنی میں بڑے مہربان ہیں اور ایسی عورتیں جو اکثر امور میں دقیقہ رس مہوتی ہیں ایک معمولی اور ادنیٰ شخص جس کی شخصیت سے ان کو قطعاً نفرت ہوتی ہے اس پر بھی اتنا اثر ڈالنے میں بہت کچھ اہتمام کرتے ہیں روحانی افادہ نفس کے عنوان کے ماتحت ہر وہ تخریک آجانی چاہئے جو ذہنی ترقی کا باعث ہوتی ہو اب خواہ تو ترقی علمی ہو یا اخلاقی یا محدود معنی میں روحانی لیکن یہ امر ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ محدود معنی میں جسکو روحانی افادہ نفس کہتے ہیں وہ دراصل اس مادی اور اجتماعی افادہ نفس کے ماتحت آجاتا ہے، جو شر

نشر کے بعد کے لئے ہوتی، مثلاً مسلمان بہشت کا خواہش مند ہوتا ہے یا عیسائی جو دوزخ کی لعنت سے بچنے کی آرزو رکھتا ہے اس میں ان چیزوں کی مادیت جن کا وہ خواہش مند ہوتا ہے بالکل واضح ہے۔ جنت کے اگر نسبتاً ہندب خیال کو بیا جائے تو اس کے اکثر منافع مثلاً اولیاء انبیاء کی صحبت اپنے آباء و اجداد کی قربت باری تعالیٰ کا دیدار یہ سب اعلیٰ و ارفع قسم کے اجتماعی منافع ہیں۔ صرف تزکیہ نفس اور دامن کے داغ عصیاں سے پاک ہونے کی خواہش خواہ تو وہ اس زندگی کے لئے ہو یا حشر و نشر کے بعد جو زندگی آتی ہو اس کے لئے ہو صرف اسی کو خالص روحانی افادہ نفس کہہ سکتے ہیں۔

لیکن دنیا کی زندگی کے واقعات کا یہ عام اور خارجی تبصرہ محض ناقص رہے گا اگر نہ اُسے مختلفہ کی باہمی زنجاریت اور آویزش کا حال نہ بیان کیا جائے۔

دنیا کے مختلفہ کی باہمی زنجاریت اور آویزش

اکثر ان چیزوں میں سے جن کی ہم کو خواہش ہوتی ہے جب متغیر ہمارے سامنے آتی ہیں تو ہماری فطرت ہی ہم کو ان میں سے ایک اختیار کرنے پر مجبور کر دیتی ہے ایسا ہی یہاں بھی ہوتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میں اپنی تجربی ذاتوں میں صرف ایک کو اختیار کر سکتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوتا ہوں یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ میں اگر ایک وقت میں حسین و جمیل موٹا نازہ عمدہ لباس والا شہ زور دولت مند بدلہ سچ منہ کلمہ عورتوں کو اپنے اوپر فریقہ کرنے والا اور اس کے ساتھ فلسفی غریب پرورد برسیا ہی افریقہ کا محقق ہوں اور اس کے ساتھ ہی خوش امان شاعر اور ولی بھی ہو سکتا ہوں تو میں ایسا ہونا پسند نہ کروں گا۔ بلکہ صورت حال یہ ہے کہ ایسا ہونا محض ناممکن ہوتا ہے۔ کروڑ پتی کا کام و بی کے کام کے بالکل مخالف ہو گا۔ نہس کلمہ اور رحم دل آپس میں ٹھمریں گے فلسفی اور عورت کش ایک ہی زمین میں نہیں رہ سکتے۔ ابتداءً زندگی میں اس قسم کی مختلفہ سیریں انسان کو ممکن معلوم ہوں گی۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے یہ معنی ہوں گے کہ اوپر کو کم و بیش دبا دیا جائے۔ اس لئے جس شخص کو اپنی صحیح ترین قوی ترین اور

عمیق ترین ذات کی تلاش ہوتی ہے اسے اس فہرست کو بہت غور سے دیکھنا پڑتا ہے اور پھر کہیں جا کر وہ ایسی صورت اپنے لئے اختیار کرتا ہے جس پر وہ اپنی پرشے لگا دیتا ہے۔ اس وقت اس کے علاوہ اور تمام ذاتیں غیر حقیقی ہو جاتی ہیں لیکن اس ذات کے حالات و واقعات حقیقی واقعی رہتے ہیں۔ اس کی ناکامیاں صحیح معنی میں ناکامیاں ہوتی ہیں اس کی کامیابی حقیقی قسم کی کامیابی ہوتی ہے۔ اس کی ناکامی پر انسان شرمندہ و طول ہوتا ہے اور اس کی کامیابی پر وہ خوش اور نازاں ہوتا ہے۔ یہ مثال بھی اتنی ہی قوی ہے جیسی کہ ذہن کی اس انتخابی محنت کی ہے جس پر میں چند صفحات پہلے زور دیکھا ہوں۔ ہمارا فکر ایک قسم کی بہت سی چیزوں میں آن واحد یہ فیصلہ کر لیتا ہے کہ ان میں سے کونسی اس کے لئے حقائق ہو گئی۔ یہاں وہ اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ متعدد و ممکنہ ذاتوں یا سیرتوں میں سے کونسی اس کو انتخاب کرنی چاہئے۔ اور اس کے ساتھ ہی اگر ذاتوں اور سیرتوں میں سے کسی میں وہ ناکام ہو جاتا ہے تو اس ناکامی کو اپنے لئے باعث شرمندگی خیال نہیں کرتا بلکہ اسی طرح سے ہم کو ایسے شخص کی حالت بالکل ایک سمت معلوم ہوتی ہے جو صرف اتنی سی بات پر شرم کے مارے مر جاتا ہے کہ میں دنیا میں دوسرے درجہ کا گھونٹے باز یا طاح کیوں ہوں۔ یعنی اس کے نزدیک یہ امر کہ وہ ایک شخص کو چھوڑ کر باقی تمام دنیا سے سبقت لے گیا ہے کوئی وقت نہیں رکھتا۔ وہ اپنے آپ کو اس ایک شخص سے سبقت لیجانے کے لئے وقف کر دیتا اور جب تک وہ اس سے سبقت نہیں لیجاتا کوئی شے اس کی نظروں میں با وقعت نہیں ہو سکتی۔ اپنی نظر میں وہ اپنے آپ کو ہیچ سمجھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کو ہیچ معلوم بھی ہوتا ہے لیکن زید جس کو ہر شخص شکست دیکتا اسکے متعلق ذرا بھی غصہ یا اشتعال محسوس نہیں کرتا کیونکہ عرصہ ہوا کہ وہ سب پر غالب آئیگی کوشش سے ہاتھ اٹھا چکا ہے۔ اگر کوئی شخص کوشش ہی نہ کرے تو اس کو ناکامی بھی نہیں ہو سکتی اور اگر ناکامی نہ ہوگی تو کسی قسم کی ہتک و بے عزتی نہ ہوگی۔ اس لئے اس دنیا میں ہمارا احساس نفس ان چیزوں پر مبنی ہوتا ہے جن کا ہم

دعویٰ کرتے ہیں اور جن کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اس کا تعلق اس نسبت سے ہوتا ہے جو ہماری کامیابیوں کو ہماری مفروضہ قوتوں سے ہوتی ہے۔ یہ گویا کہ ایسی کسر ہوتی ہے جس میں ہمارے دعاوی تو نسب نما ہونے ہیں اور ہماری کامیابی شمار کنندہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ

منزلت نفس کا بیانی

یہ کسر نسب نما کے گھٹانے سے بھی اسی طرح سے بڑھ سکتی ہے جس طرح سے شمار کنندہ کے بڑھانے سے۔ دعویٰ کے ترک کر دینے سے اسی قدر سکون حاصل ہوتا ہے جتنا کہ ان کے پورا ہونے سے۔ جس حالت میں مسلسل ناکامی ہوتی رہتی ہے اور کشمکش کا خاتمہ نہیں ہوتا تو انسان ہمیشہ دعویٰوں سے ہاتھ اٹھا ہی کر سکون حاصل کر سکتا ہے۔ مذہب انجیل کی تاریخ جس میں اپنا گناہ گار ہونا تسلیم کر لیا جاتا ہے اصلاح سے مایوسی ظاہر کی جاتی ہے، اور اعمال کے ذریعے سے مغفرت حاصل کرنے کے خیال کو بالکل ترک کر دیا جاتا ہے نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ لیکن اس کے علاوہ زندگی کے ہر شعبے میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ کسی خاص شے کے متعلق جب کسی کی ناواقفیت صحیح مان لی جاتی ہے تو دل پر سے ایک بہت بڑا بار کم ہو جاتا ہے جب کسی عاشق کے پیغام محبت کو اس کی محبوبہ قطعاً رد کر دیتی ہے تو اس کو محض تلخ کامی ہی نصیب نہیں ہوتی۔ بوسٹن کے اکثر باشندے (اور مجھے ڈر ہے کہ اور شہروں کے بھی باشندے) اگر موسیقی کا دعویٰ چھوڑ دیں اور بلاتامل نغمہ کو لغویت کہیں تو ان کی زندگی نہایت خوش گوار ہو جائے۔ وہ دن کیسا خوشگوار ہوتا ہے جب ہم نوجوان یا دبے نظر آنے کی کوشش کو چھوڑ دیتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ ”وہذا اکاشکر ہے وہ مغالطے رفع ہو گئے۔ ہر وہ شے جس کا ذات پر اضاذ کیا جاتا ہے وہ بار بھی ہوتی ہے اور باعث فخر بھی۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانہ میں ایک شخص کا جبہ صنم ہو گیا تو وہ واقف اسٹریک پر ٹوٹا تھا اور کہتا تھا کہ جب سے میں پیدا ہوا ہوں مجھ کو یہ آزادی مسرت کبھی نصیب نہ ہوئی تھی“

پس ہمارا احساس نفس ہمارے قبضہ قدرت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ

کار لائل کہتا ہے مزدوری کا مطالبہ نہ کر دینا تیرے قدموں کے نیچے ہوگی دھارے
زمانہ کے سب سے زیادہ عقلمند آدمی نے کیا خوب بات کہی ہے کہ زندگی کا آغاز
صحیح معنی میں ترک زندگی سے ہوتا ہے؛

دھمکیاں اور سنسنیں اس وقت تک انسان کو متاثر نہیں کر سکتیں جب تک
یہ اس کی اسکانی یا اصلی ذوات کو متاثر نہ کریں۔ ان ذوات کو متاثر کر کے ہی
ہم دوسرے کے ارادے کو خرید سکتے ہیں۔ اس لئے مدبر بادشاہ اور وہ
لوگ جو حکومت کرنا یا لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا چاہتے ہیں سب سے
پہلے اپنے شکار کے قوی ترین اصول خودداری معلوم کرتے ہیں اور پھر اسی کے متاثر
کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان چیزوں سے ہاتھ اٹھالے جنکی
بنیاد وہ دوسروں کا آلہ کار بن سکتا ہے اور ان کو اپنی ذات کا جزو حیا کرنا
چھوڑ دے تو پھر اس پر کسی طرح سے قابو حاصل نہیں ہو سکتا۔ رواقیہ کے
نسخہ قناعت کے یہی معنی تھے کہ پہلے ہی سے ان تمام دعاوی کو خیر باد کہہ دیا جائے
جو اپنے قبضہ قدرت میں ہوں۔ اگر انسان ایسا کرے تو پھر آفات کی بارش
بھی اس کو متاثر نہیں کر سکتی۔ ایک ٹی ٹی س یہی کہتا ہے کہ انسان کو چاہیے کہ اپنی
ذات کو مختصر اور ٹھوس بنا کر اس کو محفوظ و مصنون بنالے۔ ”مجھے مرنا ہے،“
لیکن کیا یہ بھی ضروری ہے کہ میں ہائے بھی کرتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ جو
مجھے حق معلوم ہو گا وہی کہو، اب اگر کوئی بادشاہ یہ کہے کہ اگر تم حق کہو گے
تو میں تم کو جان سے مار ڈالوں گا اسکا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ میں نے یہ کب کہا
ہے کہ میں لافانی ہوں۔ تم اپنا کام کرو گے اور میں اپنا کام کروں گا۔ تمہارا کام یہ ہے کہ
تم مجھے قتل کرو اور میرا کام یہ ہے کہ بہادری کے ساتھ جان دوں۔ تمہارا کام یہ
ہے کہ مجھے جلاوطن کرو اور میرا کام یہ ہے کہ میں بلا کسی شور و خفا کے وطن
کو خیر باد کہہ کے چلا جاؤں۔ بحری سفر میں ہم بہترین ناخذ اطلاق اور وقت کا اتنا
کرتے ہیں۔ اس پر بھی اگر طوفان آتا ہے تو آگے مجھے کیا غم ہے۔ میرا کام
پورا ہو چکا ہے۔ اب کام ناخذ اکا ہے کہ جہاز کو طوفان سے نکال کر لیجائے۔
فرصت کرو جہاز ڈوبتا ہے، تو پھر میں کیا کروں؟ میں جو کچھ کر سکتا ہوں وہ صرف اس قدر

کہ بلا خوف و ہراس بلا شور و فغاں بلا خدا کو بھلائے اس شخص کی طرح سے
ڈوبوں جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں جو کوئی بھی پیدا ہوتا ہے اسے ایک نہ ایک
دن مرنا ضرور ہے“

روایت کا یہ طرز عمل اسیں شک نہیں کہ اپنے موقع اور محل پر موثر اور
بہادرانہ تو ہے لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی مستقل عادت صرف
ان لوگوں میں ہو سکتی ہے جو تنگ خیال اور غیر ہمدرد سیرت رکھتے ہیں۔
اس کا مدار تمام تر کنارہ کشی پر ہے۔ اگر میں روائی ہوں تو جن چیزوں کو میں
اپنے قبضے میں نہیں رکھ سکتا ان کو میں اپنا کہنا چھوڑ دیتا ہوں بلکہ طبیعت تو
یہاں تک مائل ہوتی ہے کہ میں ان کو چیز ہی کہنا چھوڑ دوں۔ کنارہ کشی اور
انکار سے اکثر وہ لوگ بھی اپنی ذات کی حفاظت کرتے ہیں جو روائی نہیں بھی
ہوتے کل تنگ خیال لوگ جو اپنے لٹا کو قلعہ بند کرنا چاہتے ہیں وہ تمام ایسی
چیزیں اس سے نکال دیتے ہیں جن کو یہ پوری طرح سے حاصل نہیں کر سکتے
جو لوگ اُن کے سے نہیں ہوتے۔ جو ان سے بے اعتنائی برتتے ہیں یا جن پر
انکو کوئی اثر حاصل نہیں ہو سکتا وہ کہتے ہی اچھے کیوں نہ ہوں لیکن یہ لوگ اگر ان
سے قطعی طور پر نفرت نہیں کرتے تو کم از کم ان کے محاسن کا انکار ضرور کرتے ہیں۔
جو شخص میرا نہیں میرے لئے اس کا عدم وجود برابر ہے۔ یعنی جس حد تک
اک مجھ سے ہو سکتا ہے میں بھی سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں کہ گویا ایسے اشخاص
کا وجود ہی نہیں ہے اس طرح سے ممکن ہے میرے لٹا کی توضیح و قطعیت اسکے
مافیہ کی کمی کی تلافی کر دی گئی

اس کے برعکس جن لوگوں میں ہمدردی کا مادہ ہوتا ہے وہ لٹا کو پھیلانے اور
اس کے مافیہ کو بڑھاتے ہیں اسیں شک نہیں کہ ان کی ذات کے حدود اکثر بہت
غیر متعین ہو جاتے ہیں، لیکن مافیہ کی فراوانی سے اس کی کافی سے زیادہ ملتی
ہو جاتی ہے۔ ”لوگ میری ادنیٰ شخصیت سے نفرت کریں اور مجھ سے کہتے کا سا سلو
روا رکھیں جب تک میرے جسم میں روح ہے میں ان سے انکار نہ کر دوں گا۔ وہ بھی ایسی ہی حقیقت
ہے جیسا کہ میں ہوں جو جوبی ان میں ہے اسکو میں اختیار کروں گا۔ وغیرہ ایسی عظیم مثال

فطرتوں کی وسعت نظر اور فیاضی اکثر اوقات حیرت انگیز ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ اکثر اس خیال میں بے پایاں مسرت محسوس کرتے ہیں کہ وہ کتنے ہی علمائے کرام پریشان و بد حال کیوں نہ ہوں کتنا ہی دنیا نے ان کو کیوں نہ چھوڑ دیا ہو لیکن بہر حال وہ اس خوبصورت دنیا کے اجزائے لاینفک ہیں، وہ گنواروں کی قوت بچوں کی مسرت اور بوڑھوں کی فراست میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں اور ایسا نہیں کہ امیروں اور بادشاہوں کی دولت و قوت میں ان کا سرے سے کوئی حصہ ہو ہی نہیں۔ اس طرح سے ایغویا انا اپنی حقیقت کو دو طرح سے قائم کرتا ہے۔ وہ یا تو دعاوی سے انکار کر کے ذات کو کم سے کم کر دیتا ہے، یا اس کو اس کے مقبوضات و دعاوی کو بڑھا کر وسعت دیتا چلا جاتا ہے۔ جو شخص مارکس آرئی لس کے سانحہ تل دل سے اس بارے میں مہموا ہو کہ اے کائنات! جو کچھ تو چاہتی ہے وہی میں چاہتا ہوں، وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس سے انکار و مزاحمت کا اثر بالکل دور ہو چکا ہے۔

یہ ہر حال میں راضی ہے۔
دنيا کے مختلفہ
کی تنظیم
 ان مختلف ذاتوں کی ترتیب کے متعلق جو ایک شخص کی ہو سکتی ہیں اور جن کی بنا پر اس کی خود داری کی مختلف ترتیب ہو سکتی ہے۔
 ایک تنگ اتفاق ہے کہ انسان جمعی سب سے کم درجہ رکھتی ہے اور انسان روحانی سب سے بلند مرتبہ رکھتی ہے اور وہ مادی جسمانی ذوات درمیانی درجہ رکھتی ہیں۔ اگر ہم قدرتی افادہ نفس سے کام لیتے تو ان تمام ذاتوں کو ساوی طور پر ترتیب دیتے۔ لیکن جن ذاتوں کے ہم متعل نہیں ہو سکتے ان کو چھوڑ دیتے ہیں۔ لہذا ہماری بے غرضی بر بنائے ضرورت ہوتی ہے۔ کلیہ جو اس ترقی کے ذیل میں لومڑی اور انگوروں کا قصہ نقل کرتے ہیں تو وہ بالکل غیر معقول نہیں ہے۔ لیکن قوم کی اخلاقی تعلیم یہی ہے اور اگر ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوات کہ ہم قائم کر سکتے ہیں وہ دراصل بہترین ہوتی ہیں تو پھر اگر ہم کو ان کے بہتر ہونیکا یقین اس پیچیدہ طریق سے دلایا جائے تو ہم کو اس کی کچھ شکایت نہ کرنی چاہئے۔

اس میں شک نہیں کہ صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے جس کے مطابق ہم اپنی ادنیٰ ذوات کو اعلیٰ ذوات کے تابع رکھنا سیکھتے ہیں۔ ایک ہلکا واسطہ اخلاقی فیصلہ ہی ضرور عمل کرتا ہے۔ اور سب سے آخر میں نہایت ہی اہم بات یہ ہوتی ہے کہ ہم اپنی شخصیتوں پر ان فیصلوں کو استعمال کرتے ہیں جو دراصل دوسروں کے افعال کے متعلق صادر ہوتے ہیں۔ جاری فطرت کے قوانین میں سے یہ ایک عجیب و غریب قانون ہے کہ بہت سی ایسی چیزیں جن کو ہم اپنے میں کسی طرح بڑی نظر سے نہیں دیکھتے جب دوسروں میں نظر آتی ہیں تو بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے کی بدتمیزی اور بسیار خوری سے شاید ہی کسی کو ہمدردی ہو۔ اسی طرح دوسرے کی آورہ منشی فخر حرص رشک و حسد استبداد و تکبر کو کوئی اچھی نظر سے نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مجھ کو اپنی حالت پر جھوٹ دیا جائے تو غالباً میں بھی ان فطری رجحانات کو اسی طرح سے بڑھنے دوں گا اور ممکن ہے کہ بہت ہی دیر کے بعد میں ان کے محکوم رکھنے اور دبانے کا کوئی تصور قائم کر سکوں۔ لیکن چونکہ مجھے اپنے دوست احباب کے متعلق متواتر رائے قائم کرنا پڑتی ہے اس لئے بہت جلد میں بقول ہر بار کو اپنی خواہشوں کو دہشتوں کے آئینے میں دیکھنا شروع کر دیتا ہوں اور ان کے متعلق میرا خیال ان کے معمولی احساس سے بہت مختلف ہو جاتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ اخلاقی قواعد و کلیات جو بچپن سے میری فطرت کے اندر داخل کئے گئے ہیں اس تفکری رائے کے پیدا ہونے میں بہت کچھ مدد دیتے ہیں تو پس جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے لوگ اپنی مختلف ذاتوں کو ترتیب دے لیتے ہیں اور ان اغراض کو ان کی قیمت کے لحاظ سے پورا کرتے ہیں۔ اور تمام ذاتوں کے لئے بنیاد کے طور پر ایک حد تک جسمانی خود غرضی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن حد سے زیادہ نفس پرستی سے نفرت کی جاتی ہے یا اگر بہت رواداری سے کام لیا جائے تو اور اوصاف حسنہ کی بنا پر گوارا کر لیا جاتا ہے۔ جسم کے مقابلہ میں دیگر مادی ذوات کو اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ایسے شخص کی حالت کو واجب الرحم سمجھا جاتا ہے جو دنیا میں بسر اوقات کرنے کے لئے

تھوڑے سے کھانے پیے گرمی اور نیند کی قربانی نہ کر سکتا ہو۔ لائے اجتماعی کو بحیثیت مجموعی لائے مادی سے، اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ جس اپنی عزت اپنے احباب اپنی انسانیت کی اپنی عافیت و دولت کی نسبت زیادہ قدر کرنی چاہئے۔ لائے روحانی اس قدر قیمتی ہوتی ہے کہ اس کے کھولنے کے بجائے انسان کو اپنے دوست احباب اپنی شہرت و نیک نامی اپنی دولت و شہمت اور حتیٰ کہ خود اپنی زندگی کو گنوا دینا چاہئے؛

ہر سہ اقسام کی ذوات یعنی مادی اجتماعی و روحانی میں لوگ فوری و واقعی بعید سی و امکا کی تنگ خیالی اور وسیع خیالی کے مابین امتیاز کرتے ہیں جس سے اول الذکر کو نقصان پہنچتا ہے اور آخر الذکر کو فائدہ پہنچتا ہے ذرا سی موجودہ جسمانی لذت کو عام صحت کے مقابلہ میں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔

اگر سو روپے آتے ہیں ہوں تو ان کی خاطر ایک روپیہ کے صرف کی پروا نہیں کی جاتی۔ اگر کسی ایک ملاقاتی کے دشمن بنانے سے اچھے احباب کا حلقہ میسر آسکتا ہو تو انسان اس کی ملاقات کی پروا نہیں کرتا۔ اگر کسی کی روح کی مغفرت کا اس شرط پر یقین دلایا جائے کہ شکوہ علم غلطی و عقل سے بہرہ نہ ہو گا تو وہ اپنی روح کی خاطر ان چیزوں کی قربانی کیلئے تیار ہو جائیگا؛

ان تمام وسیع اور نسبتہ امکا کی شخصیتوں میں اجتماعی امکا کی شخصیت سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے اور اسکے دلچسپ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اول تو یہ کردار میں بظاہر بعض معمول کی باعث ہو جاتی ہے؛ دوسرے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ہماری اخلاقی و مذہبی زندگی سے ہوتا ہے۔ جب میں عزت اور ضمیر کی خاطر اپنے خاندان اپنی کلب اپنے رفیقوں کی بے عزتی کو کر لیتا ہوں یا جب میں پراسٹنٹ سے کیتھولک یا کیتھولک سے آزاد خیال ہو جاتا ہوں یا باقاعدہ مطب کو چھوڑ کر ہومیوپتی کا علاج شروع کرتا ہوں یا اپنے میں کوئی اور تفریح پیدا کر لیتا ہوں تو ذہنی طور پر ہمیشہ میں موجودہ طرز زندگی پر راسخ اور اپنی موجودہ اجتماعی شخصیت کے نقصان سے اس خیال سے بے پروا ہو جاتا ہوں کہ جو لوگ اس وقت میرے خلاف رہے رکھتے ہیں مجھے ان سے بہتر رائے قائم کرنے والے اور میرے شخصیت کا اندازہ

کرنے والے مل جائیں گے۔ وہ اجتماعی شخصیت جس کو کہ میں ان کی رائے سے حاصل کرنا چاہتا ہوں ممکن ہے بہت بعید ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے حصول کا محض امکان ہی امکان ہو۔ ممکن ہے مجھے اپنی زندگی میں اس کے حصول کی توقع نہ ہو، ممکن ہے کہ مجھے صرف اس قدر توقع ہو کہ آئندہ نسلیں اگر مجھے کسی وقت جانیں تو اس فعل کو بنظر استحسان دیکھیں گی گو اس کا امکان ہو کہ میرے مرنے کے بعد ان کو میری بابت کچھ بھی علم نہ ہو گا۔ بایں ہمہ جو جذبہ میرے لئے دلیل راہ ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک معیاری شخصیت کی جستجو و تلاش ہوتی ہے ایسی شخصیت کی جستجو جس کو بلند سے بلند مرتبے کا رفیق بھی بنظر استحسان دیکھے یہ شخصیت حقیقی و اصلی انتہائی و دائمی شخصیت ہوتی ہے۔ یہ حکم ”خدا“ وہ ذہن مطلق، یا در رفیق اعظم، ہوتا ہے۔ اس علمی روشنی کے زمانے میں بھی تاثیر دعا کے متعلق بہت کچھ کہتے ہیں۔ بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا بے سود ہے ہمیں دعا نہ مانگنی چاہیے اور بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا موثر ہے اور ہمیں دعا ضرور مانگنی چاہیے۔ لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ ہم دعا کیوں مانگتے ہیں اور اس کی وجہ اس کے اسو کوئی نظر نہیں آتی کہ ہم صرف اسلئے دعا مانگتے ہیں کہ اسکے بغیر ہر کوئی چارہ نظر نہیں آتا غالب امکان تو یہ ہے کہ سائنس جو کچھ بھی دعا کی مخالفت میں کہے لیکن لوگ قیامت تک دعا مانگتے چلے جائیں گے ہاں اگر ان کی ذہنی فطرت ہی اس طرح سے بدل جائے کہ کوئی معلوم شے ہم کو کسی امر کی توقع پر آمادہ نہ کرے تو اور بات ہے۔ دعا مانگنے کا جذبہ اس امر کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ گو انسان کی تجربی ذوات میں سب سے اندر دنی ذات اجتماعی قسم کی ہے لیکن اس کو صحیح رفیق۔ صرف معیاری دنیا میں نصیب ہو سکتی ہے کہ

اجتماعی شخصیت میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ صرف اس بنا پر ہوتی ہے کہ ادنی حکموں کی جگہ اعلیٰ حکم لے لیتے ہیں۔ یہ معیاری عدالت سب سے بڑی ہوتی ہے۔ اکثر امتحان یا تو ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے ذہن میں اس کی طرف ضرور حوالہ دیا کرتے ہیں۔ اس اعلیٰ عدالت کے فیصلے کی بنا پر ادنی سے ادنی نگاہ

اپنے آپ کو حقیقی و اصلی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی دنیا (جس میں اس موقع پر یہ ذہنی لمبا و ماوی نہ ہوتا جبکہ خارجی اجتماعی شخصیت جواب دیدیتی ہے اور ہمارے لئے اطمینان و سکون قلب عنقا ہو جاتا ہے) فقر خوف و الم سے کم نہ ہوتی۔ میں نے جو یہ کہا ہے کہ ہم میں سے اکثر کے لئے اس کی وجہ یہ ہے کہ افراد میں اس خیالی ناظر کے محسوس کرنے کی قابلیت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے مقابلہ میں بعض میں پیشور کا زیادہ اہم جزو ہوتی ہے۔ جن میں یہ حس سب سے زیادہ ہوتی ہے غالباً وہ سب سے زیادہ باخدا ہوتے ہیں۔ بلکہ مجھے تو یقین ہے کہ جو لوگ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ان میں یہ حس نہیں ہے وہ لوگ اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں کیونکہ ان میں بھی یہ کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہے۔ یہ صرف ان حیوانات سے بالکل مفقود ہو سکتی ہے جن میں فکر رہنے کی عادت بالکل نہ ہو حتیٰ جس کے لئے قربانی کی جاتی ہے اس کو کم از کم ایک حد تک شخص کئے بغیر اور اس سے داد کی امید رکھے بغیر غالباً کوئی شخص اس کے لئے قربانی نہیں کر سکتا بالفاظ دیگر کامل اجتماعی بے غرضی شاید ہی کہیں پائی جاتی ہو۔ کامل معاشرتی خود کشی کا خیال شاید ہی کسی شخص کے ذہن میں آتا ہو حتیٰ کہ ایسے اقوال ہی مثلاً جیسا کہ ایوب کا ہے کہ ”اگرچہ وہ مجھ کو قتل کر ڈالے مگر میں بچھڑ بھی اس پر اعتبار و اعتماد کروں گا، یا جیسا کہ مارکس ارمی لس کا ہے کہ وہ اگر خدا مجھ سے اور میری اولاد سے نفرت کرے تو اس کی کوئی وجہ ہوگی“ یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض انسانوں میں کامل معاشرتی بے غرضی ہوتی ہے نہایت ہی غیر موزوں ہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا بھی شک نہیں اگر یہ وہ ایوب کو قتل بھی کر ڈالے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایوب کی عبادت مقبول ہو گئی اور یہ خیال بھی اگلے قلب کو خوشی سے لبریز کر دیتا ہے۔ رومی شہنشاہ کو اس امر کا یقین تھا کہ عقل مطلق اس سے بے پرواہ نہ ہوگی کہ وہ خدا کی نفرت کو رضا بقضا خوشی سے گوارا کر لیتا ہے۔ قدیم زمانہ میں تقدس کی پرکھ اسطرح سے ہوتی تھی کہ پوچھا جاتا تھا کہ کیا تم خدا کی قدرت و شوکت کے اظہار کی خاطر مردود ہوتے ہو اور اسکا جواب

ان لوگوں کے سوائے کبھی کسی نے اثبات میں نہیں دیا جن لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ خدا ان کی اس رضا مندی پر خوش ہو گا اور اگر اس نے اپنی تقدیر میں ان کو مردود قرار نہیں دیا ہے تو اس قسم کی بندگی کے اظہار سے ان کی دقت اس کی نظر میں اور بڑھ جائیگی !

خود غرضی کے حیوانیاتی نقطہ نظر سے یہ معلوم کرنا کچھ دشوار نہیں کہ قدرت نے ہم کو تسلیقات خود غرضی اور جذبات خود سری کیوں غایتی فوائد

عطا فرمائے ہیں اگر ہمارا شعور محض وقوفی ہوتا، اگر اس میں ایسی اشیا کی طرف ایک قدرتی رجحان نہ ہوتا جو اس کے حلقہ میں آتی ہیں تو یہ کچھ زیادہ عرصہ تک اپنے وجود کو باقی نہ رکھ سکتا۔ کیونکہ کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس دنیا میں ہر انسان کے ذہن کا دار و مدار اول تو اس جسم کی صحت و سلامتی پر ہے جس سے کہ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر اس امر پر کہ اس کے انبائے جنس اس جسم کے ساتھ کیسا سلوک کر لے ہیں اور پھر ان ذہنی رجحانات پر ہے جو اس کو بطور آلہ کار کے استعمال کرتے ہیں اور یا تو اس کی طول بقا کا باعث ہوتے ہیں اور یا اس کو تباہی و بربادی کے گڑھے میں لپکا کر ڈال دیتے ہیں۔ لہذا ہر بنی نوع انسان کے لئے سب سے پہلے جو شے عزیز ہوتی ہے وہ خود اس کا جسم ہے اسکے بعد اسکے احباب کا نمبر آتا ہے اور اسکے بعد اسکے ذہنی رجحانات کا۔ ابتداء میں ہر انسانی ذہن میں تھوڑی بہت خود غرضی جسمانی افادہ نفس کی صورت میں ہو نا ضروری ہے کیونکہ ان سے جسم کے باقی رہنے کی اغراض پوری ہوتی ہیں۔ یہی اسکے تمام شعوری افعال کی بنیاد ہوتی ہے خواہ وہ انکساری سے متعلق ہوں یا نسبتہ دقیق قسم کی خود غرضی سے۔ اگر اور کسی سیدھے راستے سے نہیں تو بقائے اصلح کے راستے سے ضرور تمام اذہان ان اجسام میں بے پایاں دلچسپی لینے لگتے ہیں جن سے کہ یہ وابستہ ہوتے ہیں اور ایسی دلچسپی جو کہ اس سے بالکل جدا گانہ ہوتی ہے جو ان کو اپنے خالص الغویا ان کے ساتھ ہوتی ہیں جو اسی طرح ان مثالوں سے بھی سب لوگ بہت دلچسپی رکھتے ہیں جو ان کے دوسروں کے ذہنوں میں ہوتی ہیں اگر ان لوگوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی

کی نظروں کو ان کے چہرہوں سے معلوم نہ کر لیا کروں جن میں کہ زندگی بسر کرتا ہوں اسوقت میرا وجود ہی نہ ہو۔ نفرت کی نظریں اگر اوروں پر پڑیں تو ان سے میں اس طرح متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اور اسی بنا پر مجھے اپنی ذہنی قوتوں سے زیادہ دلچسپی ہوتی ہے اور ان ذہنی قوتوں سے اس قدر دلچسپی نہیں ہوتی جو دوسروں میں ہوتی ہیں اگر میں ان کو ترتی نہ دیتا رہتا اور فنا ہونے سے نہ بچاتا تو میرا اس وقت اس طرح سے ہرگز وجود نہ ہوتا۔ اور جس قانون نے مجھے پہلے ان کی احتیاط کرنے پر مجبور کیا تھا وہی آج بھی مجھے ان کی نگہداشت پر مجبور کرتا ہے۔

ان تینوں اجزاء سے ملکر نائے فطری تیار ہوتا ہے۔ لیکن تمام چیزیں دراصل اس خیال کے لئے معرض ہوتی ہیں جو کسی خاص وقت میں مصروف عمل ہوتا ہے اور اگر حیوانیاتی اور ارتقائی نقطہ نظر صحیح ہے تو اسکی کوئی وجہ نہیں کہ ایک شے تو جبلی و فطری طور پر جذبات میں ہیجان پیدا کر سکے اور دوسری مسقدر جبلی و فطری طور پر ہیجان پیدا کرنے سے قاصر رہے۔ جذبہ کا منظر ہر حالت میں یکساں ہوتا ہے۔ نشانہ کوئی بھی ہو اسکا عمل ہر صورت میں یکساں ہو گا اب یہ امر کہ نشانہ واقعاً کونسا ہوتا ہے اسکا تعلق واقعہ سے ہے۔ جس قدر کہ مجھے اپنے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے اسی قدر مجھے اپنے ہمسایہ کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے مجھے اسی قدر اپنی اولاد کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے۔ ان غیر انائی دلچسپیوں کو حد سے زیادہ بڑھ جانے سے جو شے روکتی ہے وہ فطری انتخاب ہے کہ یہ ان تمام دلچسپیوں کو انسان کے ذہن سے خارج کر دیتا ہے جو اس کے اور اس کی قوم کے لئے مضر ہوتی ہیں۔ مگر اس کے باوجود بہت سی دلچسپیاں تا حال باقی ہیں مثلاً جنس مخالف کے ساتھ بنی نوع انسان میں جو دلچسپی پائی جاتی ہے وہ اس سے زیادہ ہے جو ضرورت اور افادہ کے اعتبار سے ہونی چاہئے تھی۔ انکے ساتھ ہی بکواسی چیزوں سے شوق و دلچسپی ہوتی ہے جن میں کسی قسم کا فائدہ نظر نہیں آتا۔ مثلاً مسکرات کا شوق، یا موسیقی کا شغف ایسا ہے کہ اسکا کوئی فائدہ نظر ہی نہیں آتا۔

لہذا ہمدردانہ اور خود غرضانہ جبلتیں ہم میں پہلو بہ پہلو ہوتی ہیں۔ یہ ایک ہی نفسیاتی سطح تک بند ہوتی ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ خود غرضانہ جبلتیں تعداد میں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔ جو کچھ کہ بتایا گیا ہے اس کا خلاصہ ذیل کے نقشہ سے جو کچھ کہ بتایا گیا ہے اس کا خلاصہ معلوم ہو جائیگا۔ ان کی تجربی زندگی مندرجہ ذیل حصوں میں منقسم ہوتی ہے۔

ذہنی و روحانی	اجتماعی	مادی
علمی۔ اخلاقی اور مذہبی نفس العین۔ راستبازی	دوسروں کو خوش کرنے ان کی توجہ اپنی طرف مبذول کرائے، ان کی نظروں میں محمود و پسندیدہ ٹھہرنے کی خواہش۔ مسناری۔ رشک۔ محبت شوق۔ تلاش عزت	جسمانی جبلتیں اور خواہش شوق آرائش۔ حرص اکتساب و تعمیر۔ حب وطن وغیرہ۔
اخلاقی و ذہنی تفوق کا احساس یا کبازی اخلاقی پستی یا معصیت کا احساس	فخر معاشرتی و خانہ دانی عجز۔ شرم	شخصی خود پسندی انکسار اندازہ نفس غیرہ۔ فخر، دولت، خوف، افلاس

(ب) ذات عالم

من یا انا مئے خاص کا مطالعہ لنا و مرا کی نسبت و شوار ہے۔ یہی وہ چیز ہے

جس کو شعور ہوتا ہے، اور صرف لانا یا سنم ہی ایک ایسی شے ہے جس کا شعور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہی ذات متفکر ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذات متفکر کیا ہے؟ کیا یہ شعور کی آنی جانی حالت ہوتی ہے۔ یہ کوئی نسبت عینی اور کم تغیر پذیر شے ہے۔ آنی جانی حالت تو معلوم ہو چکا ہے کہ مرقع تغیر ہوتی ہے دیکھو صفحہ ۱۸۱، اگر ہم میں سے ہر شخص یہ جانتا ہے کہ انا سے میری ہمیشہ ایک ہی شے مراد ہوتی ہے۔ اس بنا پر اکثر فلاسفہ نے شعور کی آنی جانی حالت کی تہ میں ایک مستقل جوہر یا فاعل بھی فرض کیا ہے اسی جوہر سے اس حالت کو منسوب کرتے ہیں۔ یہ فاعل ہی متفکر ہوتا ہے شعوری حالت صرف اس کا آلہ کار و وسیلہ ہوتی ہے۔ ذہن انائے اعلیٰ یا روح اسی نسبت مستقل حصہ کا نام ہے ابھی ہم ان کے مابین امتیاز نہیں کرتے بلکہ شعور کی آنی جانی حالت کے تصور کی ذرا واضح طرح پر تعریف کئے دیتے ہیں۔

فکر کبھی کی وحدت | جب حسوں کی پیمائش کے متعلق فشنر کے خیال کا ذکر کیا گیا تھا تو ہم نے یہ کہا تھا کہ ان کو مرکب کہنے کی کوئی وجہ نہیں لیکن بطرح سے کہ جن سے کہ او صاف سادہ کاوقوف ہوتا ہے مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں اسی طرح خیالات و افکار جن کے معرض پیچیدہ اور متعدد اجزا پر مشتمل ہوتے ہیں وہ بھی مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں۔ بد قسمتی سے یہ دعویٰ ایک عام خیال کے مخالف ہے اسلئے اس پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرنی پڑی عقل اس بات کی مقتضی ہے اور تقریباً تمام مذاہب کے فلاسفہ اس باب میں متفق ہیں کہ جب کبھی کسی معروض خیال میں بہت سے عناصر جمع ہوتے ہیں، تو جتنے عناصر ہوتے ہیں اتنے ہی تصورات سے خیال مرتب ہوتا ہے۔ ہر عنصر کے لئے ہر ایک تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تمام تصورات بغاہر تو مخلوط معلوم ہوتے ہیں لیکن دراصل علیحدہ ہوتے ہیں۔ جیمس مل لکھتا ہے کہ ”یہ تسلیم کرنا ذرا ابھی دشوار نہیں کہ ایتلاف لا تعداد اشیاء کے تصورات کو ایک مرکب و پیچیدہ تصور میں منتقل کر دیتا ہے کیونکہ یہ ایک مسلمہ امر ہے۔ کیا ہمارے ذہن میں شکر کا تصور نہیں ہوتا کیا اسمیں بالکل ہی نہیں ہوتا کہ غیر محدود انسانوں کے تصورات ایک تصور بناتے ہیں۔“

اس قسم کے مقولے بکثرت نقل کئے جاسکتے ہیں اور ان کی تائید غالباً متعلم کو خود اپنے تجربے سے ہی ہو جائیگی۔ مثلاً فرض کرو وہ یہ خیال کرتا ہے کہ ناش کی جوڑی میز پر ہے، اب اگر وہ غور کرنا شروع کرے تو اس کو یہ کہنا آسان بھی معلوم ہوتا ہے اور مشکل بھی کہ کیا یہ ان تمام پتوں کا خیال نہیں جو ناش کی جوڑی میں موجود ہیں؟ کیا یہ میز کا خیال نہیں کیا میز کے خیال میں اسکے پاؤں کا تصور ہو چکا ہے تو کیا میرے خیال میں یہ تمام اجزا نہیں ہیں جن میں ایک جزو ناش کی جوڑی سے متعلق ہے اور دوسرا میز سے اور پھر ناش کے پتوں میں ہر پتے کے اجزا کا اسی طرح سے علیحدہ تصور نہیں ہے جس طرح سے کہ میز میں اس کے پاؤں کا تصور موجود ہے۔ تو پھر کیا یہ تمام اجزا علیحدہ علیحدہ تصور نہیں ہیں؟ تو پھر کیا خیال کو اس کے علاوہ بھی کچھ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسے تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اس کے کسی عنصر کے مطابق ہوتا۔

اس قسم کے ملحوظات بظاہر تو خاصے قوی معلوم ہوتے ہیں، لیکن جب یہ نظر غائر ان کو دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم کر کے حیرت ہوتی ہے کہ یہ خاک بھی قوی نہیں ہیں۔ ایسے مجموعہ تصورات کے فرض کرنے میں جن میں ہر ایک واقعہ مفروضہ کے صرف ایک جزو کے مطابق ہے کوئی ایسا تصور نہیں فرض کیا گیا جو واقعہ کے بہ حیثیت مجموعی مطابق ہو۔ نظریہ مجموعہ تصورات کی رو سے جو تصور مثلاً حکم لگنے کے مطابق ہو گا اس کو میز کے پاؤں سے کوئی واسطہ نہ ہو گا۔ کیونکہ اس علم کے لئے اس نظریے کی بنیاد پر ایک اور مخصوص تصور کی ضرورت ہوتی ہے اور یہی اور باقی تصورات کا حال ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے تصور کے معروض سے بے خبر ہوتا ہے لیکن واقعاً انسان کے ذہن میں جو شے ناش کے پتوں کو جانتی ہے وہ میز کو بھی جانتی ہے اور اسکی ٹانگوں کا بھی علم رکھتی ہے کیونکہ ذہن کو ان تمام چیزوں کا علم ایک دوسرے کی نسبت سے اور ایک ہی وقت میں ہوتا ہے مجرد اعداد اور مہندسوں کا جو ہمارے ذہن میں تصور ہوتا ہے (مثلاً آٹھ چار دو) وہ بھی اسی قدر حقیقی معنی میں منفرد احساس ہوتا ہے جیسا کہ ہمارا محض وحدت کا تصور منفرد احساس ہوتا ہے۔ ہمارا دو کا تصور دراصل

و تصور نہیں ہوتے لیکن متعلم کہہ سکتا ہے کہ کیا لیمینڈ کا ذائقہ لیمو اور شکر کا مرکب نہیں ہوتا؟ انہیں ان کیونکہ میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اس صورت میں تم احساسات کو نہیں بلکہ اشیا کو مرکب کر رہے ہو۔ لیمینڈ میں تو بلاشبہ لیمو اور شکر دونوں ہیں لیکن اسکے ذائقے میں ان دونوں کے ذائقہ موجود نہیں ہوتے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ لیمینڈ کے ذائقے میں جو دو چیزیں ہو جو نہیں ہوتیں وہ یہی ہیں یعنی خالص لیمو کی ترشی اور خالص شکر کی شیرینی۔ یہ ذائقے اس میں سے قطعاً مفقود ہوتے ہیں اس میں کچھ ایسا ذائقہ ہوتا ہے جو دونوں کے مشابہ ہوتا ہے لیکن وہ ذہن کی ایک بانٹل جداگانہ کیفیت ہوتا ہے۔ مختلف ذہنی حالتیں بلکہ ایک ترکیب سے بنتے ہیں صرف غیر اغلب ہی نہیں بلکہ منطقی طور پر ناقابل فہم بھی ہے۔ جن ترکیبوں سے ہم واقف ہیں یہ ان تمام کی اصل خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

جن ترکیبوں سے ہم واقف واقف ہیں وہ تمام ان عناصر کے نتائج و معلول ہوتے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ترتیب پا گئے ہیں۔ لیکن یہ نتیجہ خود ان پر نہیں بلکہ کسی اور شے پر مرتب ہوتے ہیں اس قسم کے واسطے اور وسیلے کے بغیر تصور ترکیب کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہیں کہ اشیا کی کوئی ممکن تعداد خواہ وہ قوتیں ہوں یا مادی سالمات یا ذہنی عناصر کبھی ملکر ایک نہیں ہو سکتی مجموعے میں ہر شے اسی طرح سے رہتی ہے جیسی کہ وہ ہمیشہ سے تھی۔ ان کو مجموعہ وہی شخص سمجھتا ہے جو عناصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ یا پھر یہ اپنے سے خارج کسی اور شے پر نتیجے کی شکل میں موجود ہوتا ہے۔ جب یہ کہتے ہیں کہ ہائیڈروجن اور آکسیجن کے ملنے سے پانی بن جاتا ہے اور پھر ان سے نئے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں تو اس کے معنی سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہیں کہیں قدیم ذرات کو نئے طرز وضع سے رکھنا ہوں۔ نئے اوصاف و خواص انہی مجموعی نتائج ہوتے ہیں جب آکسیجن اور ہائیڈروجن اس طرح سے ملکر کسی خارجی شے پر

مثلاً ہمارے آلات حس یا اور ایسی شے جس پر پانی اپنے خواص کے ساتھ عمل کر سکتا ہو عمل کرتے ہیں اس وقت جو ان سے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں وہ ان کے مجموعی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے جب چند آدمی ملکر سہ کھینچتے ہیں تو ان کی قوت مجتمع ہو سکتی ہے۔ اسی طرح سے جب ایک وتر کو مستعد و عضل ریشے کھینچتے ہیں تو ان کی قوت ملکر مجتمع ہو سکتی ہے۔ قوتوں کے متوازی اضلاع میں قوتیں ترکیب پا کر دتریں تاج نہیں بناتیں بلکہ اپنے اثرات ظاہر کرنے کے لئے انھیں ایک جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس سے یہ متضاد م ہوتی ہیں چنانچہ اصوات موسیقی ملکر خوش آہنگی و بد آہنگی پیدا نہیں کرتیں خوش آہنگی و بد آہنگی نام ہیں ان کے اس مجموعی اثر کے جو وہ ایک خارجی واسطے یعنی کان پر پیدا کرتی ہیں۔

جب عنصری اکائیاں احساسات کو فرض کیا جاتا ہے تو اس حالت میں بھی صورت حال یہی ہوتی ہے۔ سو احساس لے لو ان کو باہم گڈ گڈ کر کے جس میں ملایا جاسکے ملاؤ اس کے باوجود ہر احساس وہی احساس رہے گا جو یہ دراصل سمجھا۔ اس کو اپنی ہی خبر ہوگی، اور دوسرے احساسات سے کوئی تعلق اور واسطہ نہ ہوگا۔ اگر یہ احساسات ایک ساتھ یا سلسلہ وار پیدا ہوں گے تو ایک سو ایک کو احساس تو پیدا ہو جائے گا جو ان کے مجموعی اثر کا نتیجہ ہوگا، لیکن یہ بالکل ایک نئی شے ہوگا۔ ممکن ہے کہ یہ سواصلی احساسات کے اثر اور فطرت کے کسی عجیب و غریب قانون کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہو اور ان کا یکے بعد دیگرے ایک ساتھ ہوتا ہے اس کے لئے اشارے کا کام دیتا ہو، لیکن ان میں اور نئے احساس میں کوئی خاص یکسانی نہ ہوگی۔ اور انسان کسی طرح بھی ایک کو دوسرے سے استخراج نہ کر سکے گا اور نہ یہ کہہ سکے گا کہ اس سے یہ خود بخود ہی پیدا ہو گئے ہیں۔

بارہ لفظوں کا ایک جملہ لو اور بارہ آدمیوں کو اس کا ایک ایک لفظ بتا دو اور پھر ان بارہ آدمیوں کو خواہ ایک قطار میں کھڑا کرو، یا بالکل گچھا بنا دو اور ہر شخص جتنی توجہ سے چاہے اپنے لفظ کا خیال کرے لیکن پورے جملے کا شعور

کسی کو بھی نہ ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایک زمانے کے خیال نیز قوم کے عواطف اور منفرد طریقوں سے عام رائے کے وجود کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہم کو یہ بھی علم ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم کہہ رہے ہیں وہ بالخطِ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے ایک معنی ہیں اور یہ الفاظ محض ان معنی کے علامت ہیں۔ اس کا ہم کو گمان تک نہیں ہوتا کہ خیال، رائے یا عواطف چند افراد کے شعور کے علاوہ بھی کسی شے کو ظاہر کرنے میں جو زمانہ، قوم اور عام خلقت سے متصور ہوتے ہیں۔ انفرادی اذہان ملکر ایک بڑے مرکب ذہن کی شکل اختیار نہیں کر لیتے۔ نفسیات میں اختلاف کے خلاف روحانیہ کی دلیل برہان قاطع سے کم نہیں ہے۔ اینٹلافیہ یہ کہتے ہیں کہ ذہن علیحدہ علیحدہ تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے اور یہ تصورات مربوط ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ (۱) کا تصور علیحدہ ہوتا ہے اور ب کا تصور علیحدہ ہوتا ہے لہذا (۱ + ب) یا ا ب کا مجموعی طور پر بھی ایک تصور ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ (۱ + ب) مساوی ا ب جو ایک جاش غلطی ہے تصور (۱ - تصور ب) کا معنی نہیں ہے۔ یہ ایک شے ہے اور وہ دو ہیں اس میں جو شے (۱) کو جانتی ہے وہ ب کو بھی جانتی ہے اس میں جو شے (۱) جانتی ہے وہ قطعاً ب سے بے بہرہ ہے۔ مختصر یہ کہ دو علیحدہ علیحدہ تصوروں کو کسی طرح اور کسی منطق سے بھی ایک تصور نہیں بنایا جاسکتا۔ اگر (۱ + ب) کا تصور رکھیں (۱ + ب) علیحدہ علیحدہ تصوروں کے بعد ابھی جائے تو ہیں اس کو آخری شرائط کا نتیجہ خیال کرنا چاہئے۔

پس اگر ہم چشمہ شعور کے وجود کو فرض کرنا ہے تو یہ مان لینا چنداں دشوار نہیں کہ جن اشیاء کا ایک ساتھ علم ہوتا ہے ان کا علم اس چشمہ کی منفرد موجوں سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ اشیاء بہت سی ہوں اور دماغ بہت سے توجہ پیدا کر دین۔ لیکن ان کے متلازم ذہنی منظر ہوتا ہے جو ایک منفرد حالت بن جاتی ہے خواہ وہ سکونی ہو یا تغیر می، اور اس کو بہت سی چیزوں کا احساس ہوتا ہے۔ ترکیبِ ذہن کے واسطے سے ہوتی ہے فلسفہ میں روحانیہ نے اس بات کو

سب سے پہلے محسوس کیا ہے کہ وہ کشیا جن کا علم ایک ساتھ ہوتا ہے ان کا علم کسی ایک شے کو ہوتا ہے۔ لیکن یہ شے کوئی محض لمبی خیال نہیں ہوتی بلکہ ایک سادہ اور مستقل روحانی وجود ہے جس میں بہت سے تصورات اپنے اثرات کو جمع کر دیتے ہیں اب۔ اس وجود کو ذہن الغویبار روح جو کچھ بھی کہا جائے اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بہر حال اس کا بڑا کام یہ ہے کہ اس میں آنے والی بہت سے تصورات جمع ہو جاتے ہیں۔ یہ سفینہ علم اس سے بالکل مختلف ہے جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ اس میں کشیا کے اُجھانے کا راز نہایت ہی آسانی کے ساتھ رکھا جاسکتا ہے فی الحقیقت عالم کون ہے یہ مستقل وجود ہے یا جاری آتی جاتی حالتیں اگر ہمارے پاس ذہن یا روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے لئے اور بھی وجوہ ہیں تو پھر ہم انہیں لائل سے اس کو عالم بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر روح کے ماننے کے لئے اور دلائل نہیں ہیں تو پھر یہی ہے کہ ہم اپنی انہیں آتی جانی حالتوں کو علم کا واسطہ اور باعث قرار دیں۔ کیونکہ بہر حال ان کا وجود تو نفسیات میں نامناظر ہوتا ہی ہے۔ اور بہت سی چیزوں کے ایک وقت میں جاننے کی یہ کہنے سے بھی اتنی ہی اچھی توجہ ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری آتی جانی حالتوں کا ایک فعل ہے جس کی یہ کہنے سے ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری روح کا ایک رد عمل ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اس کی توجہ تو دونوں طریقوں میں سے کسی طریقے سے بھی نہیں ہوتی اور بہر حال اس مسئلے کو نفسیات کا آخری مسئلہ سمجھنا چاہئے لیکن روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے اور بھی وجوہ ہیں اور ان میں سب سے بڑی وجہ احساس شخصیت ہے۔

احساس شخصیت گذشتہ باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جن خیالات کے موجود ہونے کا ہم کو واقف علم ہوتا ہے وہ یونہی مارے مارے

نہیں پھرتے بلکہ کسی ایک شخص سے منسوب ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کسی سے منسوب نہیں ہوتے، ہر خیال ان لاتعداد خیالات میں سے جن کو یہ خیال کر سکتا ہے، ان خیالات کو جو اس سے متعلق ہوتے ہیں ان سے

متنازع کر سکتا ہے، جو اس سے متعلق نہیں ہوتے۔ اول الذکر میں ایک ایسی گرمی اور قربت پائی جاتی ہے جو آخر الذکر میں موجود نہیں ہوتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل کی لگائیں عجیب و غریب طرح سے آج کے انا کے عین معلوم ہوتی ہوں اس وقت حکم لگا رہا ہے۔ ذہنی مظہر ہونے کے اعتبار سے تو اس حکم میں کوئی عجیب و غریب بات معلوم نہیں ہوتی۔ یہ یکسانی کے احکام میں سے ایک حکم ہے، تنگم کا اپنی شخصیت کو یکساں سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ حاضر و غائب کی شخصیت کا یکساں سمجھنا۔ خواہ تو میں یہ کہوں کہ میں جو کل تھا وہی آج ہوں یا یہ کہوں کہ یہ قلم جو کل تھا وہی آج ہے، ذہنی اعمال کی نوعیت دونوں صورتوں میں ایک ہی معلوم ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا کہ جو میں کل تھا وہی آج ہوں ایسا ہی پہلے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ خیال کرنا کہ نہ آج میں وہ ہوں جو کل تھا اور نہ یہ قلم وہ ہے جو کل تھا اب غور طلب یہ امر ہے کہ آیا اس قسم کا فیصلہ صحیح ہے؟ جس یکسانی کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ فی الواقع موجود بھی ہوتی ہے۔

ذات معلوم کی یکسانی

اگر اس جگہ میں کہ ”جو میں کل تھا وہی آج ہوں میں یعنی انا کو وسیع معنی میں لیا جائے تو ظاہر ہے کہ بہت سے اعتبارات سے میں وہ نہیں ہوں جو کل تھا۔ منقول لانا کی حیثیت سے میں کل سے کچھ مختلف ہوں۔ مثلاً کل بھوکا تھا آج سیر ہوں، کل چل رہا تھا آج ساکن ہوں، کل غریب تھا آج امیر ہوں، کل نسبت کم سن تھا آج نسبت میرا سن زیادہ ہو گیا ہے وغیرہ۔ اگر اس کے باوجود بعض اعتبارات سے میں وہی ہوں اور ان اعتبارات کو بھی اہم کہا جاسکتا ہے میرا نام میرا پتہ میرے تعلقات دنیا کے ساتھ وہی ہیں جو پہلے تھے میری ترقی میری کل میری یادداشت جو کل تھی وہ آج ہے اس میں عملی طور پر کسی کا امتیاز نہیں ہو سکتا، علاوہ ازیں آج کا لانا اور کل کا لانا مسلسل ہیں۔ تعجب ات جو کچھ ہوئے وہ بتدریج ہوئے ہیں اور انھوں نے میرے کامل لانا کو بھی متاثر نہیں کیا۔ پس اس حد تک میری شخصی عینیت بالکل ایسی ہی جیسے کہ کسی اور شخص کی۔ یہ نتیجہ یا تو اہم امور کی مشابہت پر مبنی ہے یا منطابہت پر مبنی ہے۔

کے تسلسل پر۔ اور اس کے معنی اس سے زیادہ نہ لینے چاہئیں جسے کہ ان وجود سے تشریح ہوئے ہیں اور نہ ہی اس کو ایک مابعد اطمینانی اور مطلق وحدت خیال کرنا چاہیے جس سے ہر قسم کے اختلافات ہوئیں کہ شے اور موجودہ ذاتوں کا اگر باہم مقابلہ کیا جائے تو یہ اسی حد تک یکساں اور عین معلوم ہوتی ہیں جس حد تک فی الواقع یکساں اور عین ہیں۔ یہ اعتدال جنس یکساں ہوتی ہیں۔ لیکن یہ جنسی یکسانی جنسی اختلافات کے ساتھ موجود ہوتی ہے جو اسی قدر اصلی و واقعی ہوتے ہیں۔ اور اگر ایک نقطہ نظر سے میں ایک ذات ہوں تو دوسرے نقطہ نظر سے یہ بھی اسی قدر واقعی ہے کہ میں ایک نہیں ہوں۔ یہی حال صفت تسلسل کا ہے کہ اس سے ذات کو محض تسلسل عدم القطع اور متعین طور پر ایک کامل فطری شے کی وحدت حاصل ہوتی ہے لیکن اس کے علاوہ اور کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔

ذاتِ عالم کی یکسانی
لیکن اوپر جو کچھ کہا گیا وہ دنیا ذات معلوم کے متعلق ہے۔ اس فیصلہ میں کہ میں ہوں وغیرہ میں کے معنی ایک متفرد شخصیت کے لئے گئے تھے لیکن فرض کرو کہ اس کو ذات متفکر کے معنی میں لیا جاتا ہے یعنی اس ذات کے معنی میں جس سے لسان کے تمام عزائم متعلق ہوتے ہیں اور جن کو یہ جانتی ہے۔ تو کیا مختلف اوقات میں اس ذات کو قطعی طور پر ایک نہیں پاتے۔ وہ شے جو ہر لمحہ زمانہ سابق کے لانا کو جان بوجھ کر اپنا قرار دیتی ہے اور غیب لانا کو خارجی سمجھ کر رد کر دیتی ہے، کیا یہ روحانی تعلیت کا ایک مستقل وجود نہیں جو یہاں کہیں ملت ہے ایک ہی ہوتا ہے۔

فلسفہ اور عام عقل کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ذات عالم ایک ایسا ہی غیر متغیر وجود ہے، مگر غور و فکر سے اس واقعہ کی تصدیق دشوار معلوم ہوتی ہے اگر شعور کی گریزاں دلچسپی حالتیں نہ ہوتیں تو البتہ ہم ایک ایسا مستقل وجود فرض کر سکتے تھے جو ہمیشہ ایک اور غیر متغیر رہتا اور ہر انسان میں مصروف فکر ہوتا

لیکن اگر شعوری حالتوں کو حقیقت قرار دیا جائے تو متفکر کے لئے اس قسم کی عینیت فرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ کل کی اور آج کی شعوری حالتوں میں کوئی خاص عینیت نہیں ہے کیونکہ جب ایک حالت ہوتی ہے تو دوسری قطعی طور پر فنا ہو جاتی ہے۔ لیکن ان میں فعلی عینیت ہوتی ہے کیونکہ دونوں جن معروضات سے واقف ہوتی ہیں وہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ یہ اس پر ایک ہی طریقہ سے رد عمل کرتی ہیں یہ اس کو پہچانتی ہیں اور اپنا کہتی ہیں۔ اور اس کو ان تمام چیزوں سے ممتاز کرتی ہیں جن کو یہ اپنا نہیں کہہ سکتیں۔ یہ فعلی عینیت ہی حقیقت ایسی عینیت ہے جسے ہم کو واقعات کی بناء پر متفکر میں فرض کرنا چاہئے شعوری حالتوں کی کیفیت یہ ہے کہ یہ تدریجی متفکر ہیں جو باعتبار وجود ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتی ہیں، لیکن سب کو ایک ہی ماضی کا ایک ہی طرح سے علم ہوتا ہے، اور سب اس شخصی وحدت عینیت کے تجربہ کی جو ہم کو واقف ہوتا ہے ایک عمدہ سبب ہوتی ہیں۔ تدریجی متفکرین کا ایسا ہی سلسلہ ذہنی حالتوں کا چشمہ ہوتا ہے (جس میں ہر ایک کو ایک پیچیدہ معروض کا وقت ہوتا ہے اور اس پر جذبی و انتخابی رد عمل ہوتا ہے) نفسیات کو طبعی نقطہ نظر سے اسی قسم کے چشمہ کو علم جاننے کی ضرورت ہے۔

پس منطقی نتیجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نفسیات کو صرف شعوری حالتوں کے فرض کرنے کی ضرورت ہے۔ بالبعد الطبیعیات و دینیات روح کو وجودات کریں لیکن نفسیات کے لئے اس قسم کے وجود کا فرض کرنا محض غیر ضروری ہے انالما کے اوپر لیکن ہر تدریجی ذہنی حالت ایک ہی ماضی پر کیوں کہ قبضہ و تصرف حاصل کرے۔ ابھی تھوڑی دیر ہوئی کہ میں نے کہا تھا کہ مجھے اپنے تجربات ماضی میں وہ قربت و حرارت محسوس ہوتی ہے جو ان میں محسوس نہیں ہوتی جو دوسروں پر گزرے

کیونکہ تصرف حاصل کرتا ہے

ہیں اور جن کا میں صرف خیال کرتا ہوں۔ یہ بات ہماری جواب مطلوبہ کی طرف رہبری کرتی ہے۔ مجھے اپنے موجد وہ لسانیں ایک طرح کی حرارت و قربت محسوس ہوتی ہے۔ میں دیکھتا ہوں کہ وہ وزنی و ذی حرارت

شے جس کو میں اپنا جسم کہتا ہوں موجود ہے اور میں لٹائے روحانی کے اصل مغز
یعنی قریبی فعلیت کی حس کو موجود پاتا ہوں۔ ہم اپنی موجودہ ذات کو
اس وقت تک محسوس نہیں کر سکتے جب تک اس کے ساتھ ان دونوں اجساموں
میں کسی ایک کو محسوس نہ کریں اور جو معرض اپنے ساتھ ان دو چیزوں کو شعور
میں ملائے گا اس کا احساس اسی قربت و حرارت سے ہو گا جو لٹائے
موجود ہیں پائی جاتی ہیں۔

ہر بعیدی شے جو اس شرط کو پورا کرے گی اس کا احساس اسی قربت
و حرارت کے ساتھ ہو گا لیکن وہ بعیدی معرض کو نہ ہوتے ہیں جو بروقت
استحضار اس شرط کو پورا کرتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ وہ اور صرف وہ جنہوں نے اس شرط کو اس وقت پورا کیا
تھا۔ جب کہ وہ واقعاً موجود تھے۔ ان کا اب بھی اسی حرارت کے ساتھ
استحضار ہو گا۔ ان میں ممکن ہے اب بھی داخلی فعلیت کی وہ موجود ہو
جو ان کے اصل عمل کے وقت تھی نتیجہ یہ ہو گا کہ ان کو ہم باہم دیگر اور اس
ذی حرارت قریبی ذات کے ساتھ وابستہ کریں گے جو اپنے اندر فکر
کرتے وقت محسوس ہوتی ہے۔ اور ان کو مجموعی طور پر ایسی اشیاء سے
علحدہ کریں گے جن میں یہ نشان نہ ہو گا جس طرح مغربی چراگا ہوں میں موشوں
کے مالک ان کو نشان لگا کر سردی بھر کے لئے چراگاہ میں چھوڑ دیتے
ہیں اور بہار کے موسم میں ان تمام جانوروں کو جمع کر لیتے ہیں۔ جن پر
وہ اپنا مخصوص نشان پاتے ہیں ایسی حالت گذشتہ تجربات کی ہوتی
ہیں۔ دوسرے شخص کے تجربات سے گویں کتنا ہی کیوں نہ واقف ہوں
لیکن ان میں کبھی یہ نشان نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بطرس اور پوس
ایک بستر پر سوتے ہیں اور بیدار ہونے کے بعد جب ان میں ہر ایک
اس امر پر غور کرتا ہے کہ سونے سے پہلے میرے ذہن میں کیا تھا تو وہ ان ہی
واضح اور روشن تصورات کو اپنا کہتا ہے جو فی الواقع اس کے تصور
اور کبھی ان دہندے اور سرد تصورات کے ساتھ خلط نہیں کرتا جو اس کے

نہیں بلکہ اس کے رفیق کے تھے۔ بطرس کا اپنے تصورات کو پولس کے تصورات کے ساتھ خلط کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا اپنے اور پولس کے جسم میں تمیز کرنے سے قاصر رہنا۔ وہ پولس کے جسم کو بھی دیکھتا ہے اور اپنے جسم کو بھی دیکھتا ہے۔ لیکن وہ اپنے جسم کو محسوس کرتا ہے اور پولس کے جسم کو محسوس نہیں کرتا۔ ہم میں سے ہر شخص صبح کو جس وقت بیدار ہوتا ہے تو اپنے لٹا کو اسی طرح سے بچا جانتا ہے جس طرح سے کہ اپنے بستر کو اپنے کمرے اور اپنی دینا کو اسی طرح سے جانتے ہوئے گوشور کی ہر موج فنا ہوتی رہتی ہے اور اس کی جگہ دوسری موج لیتی رہتی ہے لیکن جو موج سابقہ موج کی جگہ لیتی ہے وہ ان چیزوں کے ساتھ جن کو یہ جانتی ہے اپنے مقدم کو بھی جانتی ہے اور اسی طرح سے گرم پانی ہے جس طرح سے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اس سے کہتی ہے کہ "تو میری ہے اور اسی ذات کا جزو ہے جس کا جزو میں ہوں"۔ اس طرح سے بعد کا ہر خیال ان خیالات کو جانتا ہے اور اپنے میں شامل کرتا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں اس کی حالت ایسے خزانہ کی سی ہوتی ہے جس میں وہ تمام چیزیں ہوتی ہیں جو گذشتہ خیالات میں تھیں اور جن کے وہ مالک تھے چنانچہ کانٹ کہتا ہے کہ اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ روبرو کی گیند دوزنگی اس حالت میں ہوتی کہ ان میں محض حرکت ہی نہیں بلکہ اس حرکت کا علم بھی ہوتا اور پہلی گیند اپنی حرکت اور شعور دونوں دوسری گیند میں منتقل کر دیتی اور دوسری تیسری میں یہاں تک کہ آخر کی گیند میں پہلی تمام گیندوں کی حرکت بھی ہوتی اور وہ اس کو اپنا بھی محسوس کرتی کیونکہ خیال میں فنا ہونے والے خیال کی تمام خصوصیات ان واحد میں قبول کر لے اور ان کو اپنی بنالئے کی بھی صفت ہوتی جو پھر اس کو ذات کے بعد ہی اجزا پر بھی تصرف دلا دیتی ہے۔ جو خیال گذشتہ ذات پر متصرف ہوتا ہے وہ اس سے پہلی کی ذات پر بھی متصرف ہوتا ہے کیونکہ جو قبضہ کو اپنے قبضہ میں رکھتا ہے وہ اس کے مقبوضات کو بھی اپنے قبضہ میں رکھتا ہے۔ شخصی عینیت میں اور کوئی خصوصیت ایسی نہیں ہوتی

جو اس خاکہ کے اندر موجود نہ ہو۔ اس کا خیال ہی نامکن ہے کہ کوئی اصول و حدت (اگر کوئی ایسا اصول ہو سکتا ہے) صورت حال کو دوسری طرح سے بدل سکتا ہے یا اس کا اس چشمہ شعور کے علاوہ کوئی اور حاصل ہو سکتا ہے۔ جس میں کہ ہر بعد کا حصہ ماقبل تمام اجزا کو جانتا ہے اور اپنے اندر ان کی تمام صفات و کیفیات رکھتا ہے، اور اس طرح سے یہ تمام گزشتہ چشمہ کا نمائندہ ہوتا ہے لیکن یہ سابقہ اجزا کا مجموعہ محض ہرگز نہیں ہوتا۔

ذات کے تغیرات اور اس کی پیچیدگیاں
 اور تمام مجموعوں کی طرح سے لہجوں جوں بڑھتا ہے۔ اس میں تغیرات ہوتے جاتے ہیں۔ شعور کی آتی جانی حالتیں جنہیں اپنے تسلسل اور اپنے ماضی کے علم کو بعینہ باقی رکھنا چاہئے اپنے فریقہ سے بھٹک جاتی ہیں۔ بہت سے اجزا انوان کی دسترس سے بالکل باہر ہو جاتے ہیں، اور بعض اجزا کا اتھھار یہ غلط کرتی ہیں۔ جب اس طویل سلسلہ پر نظر ڈالتے ہیں تو جو عینیت مجھ کو اس میں نظر آتی ہے وہ محض اضافی ہوتی ہے کیونکہ اس میں کوئی نہ کوئی جزا یا ضرور موجود رہتا ہے جو سب میں مشترک ہوتا ہے ان میں جو عنصر سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ یکساں ہوتا ہے وہ یاد ہے۔ انسان جو انی سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو جائے لیکن وہ اس حالت میں اسی پچپن کو یاد کرتا اور اپنا کہتا ہے۔ جس پچپن کو جو انی میں یاد کرتا اور اپنا کہتا تھا۔

لہذا انا کو اپنے لہجوں میں جو عینیت نظر آتی ہے وہ کامل کبھی نہیں ہوتی یہ عینیت صرف محشیت مجموعی ہوتی ہے۔ ایسی عینیت جو ایک باہر کے دیکھنے والے کو ایک ہی مجموعہ واقعات میں نظر آ سکتی ہے۔ ہم اکثر کہتے ہیں کہ فلاں شخص تو اس قدر بدل گیا ہے کہ پہچانا نہیں پڑتا، اسی طرح گرشاؤ و نا دران اپنی بابت کہتا ہے۔ لہذا میں جو اس قسم کے تغیرات ہوتے ہیں جن کو انایا کوئی خارجی مثلاً ہڈی محسوس کرتا ہے، وہ شدید و ضعیف دونوں طرح کے ہو سکتے ہیں اور ان پر یہاں کچھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

تغیرات ذات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) تغیرات حافظہ اور

(۲) موجودہ جسمانی اور روحانی ذوات کے تغیرات

(۱) حافظہ کے تغیرات اس قدر معروف ہیں کہ ان کے متعلق یہاں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ نیاں زندگی کا ایک معمولی واقعہ ہے خصوصاً بزرگی میں تو یہ بہت ہی عام ہو جاتا ہے اور انسان کی ذات ان واقعات کے ساتھ جو اس کے حافظہ سے محو ہوتے رہتے ہیں سکڑتی جاتی ہے خواب اور بھیاں بچہ وی کی یاد شاذ و نادر ہی باقی رہتی ہے۔

اکثر واقعات غلط بھی یاد رہ جاتے ہیں جہاں کہیں ایسا ہوتا ہے تو غلط یادداشتیں ہمارے شعور میں کی گئیں گے۔ غالباً اکثر اشخاص کو بعض ایسے معاملات کے متعلق شک ہوتا ہے جو ان کے ماضی سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ انھوں نے ان کو دیکھا ہو یا کہا ہو یا ممکن ہے ان کو خواب و خیال ہی ہو گیا ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ خواب کے اجزاء اصل حتمہ زندگی میں نہایت ہی حیران کن طریق پر داخل ہو جاتے ہیں۔ غلط یادداشت کا باعث اکثر اوقات ہمارے وہ تذکرے ہوتے ہیں جو ہم اپنے تجربات کے متعلق دوسروں سے کرتے ہیں۔ اس قسم کے بیانات کو ہم ہمیشہ اصل حقیقت سے زیادہ سادہ اور زیادہ دلچسپ بنا دیا کرتے ہیں۔ ہم عموماً وہ باتیں نقل کرتے ہیں جو ہم کو کرنی یا گھنی چاہئے تھیں اور ان کو نقل نہیں کرتے جو ہم فی الواقع کرتے یا کہتے ہیں۔ اور بہت ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ بیان کرتے وقت ہم کو ان دونوں کے فرق کا پوری طور سے علم بھی ہو لیکن بہت ہی جلد افسانہ حقیقت کو یادداشت سے خارج کر دیتا ہے اور اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ بالعموم ایسی شہادتوں کے غلط ہونے کا یہ ایک بہت بڑا باعث ہو جاتا ہے جن میں شاید کی نیت میں کسی طرح کا خلل نہیں ہوتا خصوصاً جہاں حیرت انگیز واقعات کا تذکرہ ہوتا ہے تو کہانی خود ہی اس طرف کو مائل ہو جاتی ہے اور حافظہ کہانی کا اتباع کرتا ہے۔

(ب) جب ہم حافظہ کے معمولی تغیرات سے ذات موجودہ کے

غیر معمولی تغیرات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اہم کمالات زیادہ اہم قسم کے ہوتے ہیں۔ ان تغیرات کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ لیکن ان تغیرات شخصیت کے اسباب کے متعلق ہماری معلومات اس قدر کم اور ادنیٰ درجہ کی ہے ان اقسام کے امتیاز کو بہت زیادہ اہم نہ خیال کرنا چاہئے۔

ان اقسام میں درجہ ذیل ہیں۔

(ا) مجنونانہ ادھام۔

(ب) ذوات متبدلہ یا انقلاب شخصیت

(ج) آسیب یا سانپ

(ا) جنون میں ماضی کے متعلق اکثر ایسے ادھام ہوتے ہیں جو مرض کی نوعیت کے اعتبار سے رنج آمیز اور مسرت خیز ہو سکتے ہیں۔ لیکن شخصیت کے بدترین تغیرات وہ ہوتے ہیں جو موجودہ حیثیت کی خرابی کی بنیاد پر ایسی سوچ کی بدولت ہوتے ہیں جو ماضی کو تو کسی طرح سے متاثر نہیں کر لیکن مریض میں یہ خیال پیدا کر دیتی کہ اس کی موجودہ ذات بالکل ایک نئی شخصیت ہے۔ معمولی کمالات اس قسم کا تغیر اس وقت رونما ہو جاتا ہے جب کل سیرت میں بہت تمام عقلی و ارادی وسعت پیدا ہوتی ہے اور جو عموماً بلوغ کے کچھ بعد ہوتی ہے۔ حالات مرض اس قدر دلچسپ ہیں کہ ان کا مگر ذرا تفصیل سے ذکر کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

مشرربٹ کہتے ہیں کہ ہماری شخصیت کی بنیاد زندگی کا وہ احساس ہوتا ہے جو اپنی دائمی موجودگی کی بنیاد پر ایمں میں پڑا رہتا ہے۔

اس کو بنیادیں لئے بنتے ہیں کہ یہ ہمیشہ موجود رہتا ہے، ہمیشہ سرگرم عمل رہتا ہے آرام و سکون سے نا آشنا اور خواب و بیہوشی سے مبرا ہے جان کے ساتھ اور زاحیات رہتا ہے بلکہ زندگی ہی کی ایک صورت ہوتا ہے یہ اس ذی شعور لانا کے سہارے کا کام دیتا ہے جس سے حافظے کی تعمیر ہوتی ہے۔ اپنے اور لڑکے مابین اختلاف و ارتباط کا واسطہ ہوتا ہے ذرا دیر کے لئے فرض کر لو کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہوتا کہ ہم اپنے جسم کو بدل کر اس کی جگہ نیا جسم لے آیا کرتے تو ہمارے

او عیبِ احشاء و عضلات جلد ہر شے نئی ہو جاتی، صرف ایک نظامِ معصبی پر اتنا رہتا جس میں ماضی کی یادداشت کا خزانہ جمع ہوتا اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں خلافتِ عادتِ حصول کی آمد سے سخت ترین ابتیری پیدا ہو جایا کرتی۔

قدیم احساس وجود نظامِ معصبی پر منقش ہو گا اور جدید احساس وجود اپنی واقعیت اور جدت کے ساتھ سرگرمِ عمل ان کے مابین ناقابلِ بیان تناقض واقع ہو گا۔

اب یہ بات کہ جسمانی حیست وہ اختلال کون سے ہو سکتے ہیں جو ان نقصانات کا باعث ہوتے ہیں اس کو عموماً ایک صبیحِ الہام آدمی نہیں سمجھ سکتا بعض مریضوں کو ایک دوسری ذات کا احساس ہوتا ہے جو ان کے لئے دنیا کے تمام خیالات کا اعادہ کرتی ہے بعض جن میں سے کچھ تو تاریخ میں نہایت مشہور ہیں اپنے اندر شبائین رکھتے ہیں اور یہ ان سے بولتے ہیں اور جواب پاتے ہیں۔ بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے خیالات ان کے لئے پیدا کرتا ہے۔ بعض کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ میرے دو جسم ہیں جو دو مختلف پتلگوں پر لیٹے ہوئے ہیں۔ بعض مریضوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کے جسم کے بعض اجزاء ذاتِ وماغِ معدہ وغیرہ جاتے رہے ہیں۔ بعض جسم کو لکڑی آتش سے یا کھن کا سمجھنے لگتے ہیں۔ بعض کے لئے جسم کا وجود ہی نہیں رہتا۔ یاد اس کو مردہ سمجھتے ہیں یا اس کو ذاتِ شکم سے ایک بالکل جدا شے سمجھتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کے جسم کے حصوں میں شخوڑ کے اندر تعلق نہیں رہتا اور ان کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دوسرے شخص کے ہیں اور ان کا حرکت دینے والا ہمارا دشمن ہے چنانچہ ممکن ہے کہ دہنا ہاتھ بائیں ہاتھ سے اس طرح لڑے جس طرح ایک دشمن دوسرے دشمن سے لڑتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض اپنے غل و شعور کو دوسرے کا سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ دیوانچی و جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں ان میں اس قسم کے ادبام کی صد ہا مثالیں ہیں گی۔ موسویں ڈاکٹر کرشیر کے ایک مریض کی تکالیف کا حال لکھتے ہیں جو انہوں نے خود مریض سے سنا تھا اور جس سے

ظاہر ہوتا ہے کہ کس قدر اچانک انسان کی حالت عام انسانوں کی حالت سے بالکل مختلف ہو سکتی ہے۔

پہلے مادہ دوسرے دن کے بعد ایسی حالت ہو گئی کہ میرے لیے اپنے نفس کا مشاہدہ اور تحلیل ہفتوں کے لئے نامکن ہو گیا تکلیف دہ زیادہ ریشان کن تھی ادا مل جنوری سے پہلے میں اس قابل نہ ہو سکا کہ اپنی حالت کو بیان کر سکوں ایک بات جو مجھے اچھی طرح سے یاد ہے وہ یہ ہے کہ میں تنہا تھا۔ مجھ کو بصری تکالیف کی پہلے ہی سے شکایت تھی کہ دفعۃً مجھے یہ تکلیف نہایت نمایاں طور پر شدید ہوئی ہوئی معلوم ہوئی۔ گرد پیش کی اشیاء دفعۃً چھوٹی ہو گئیں اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ مجھ سے دور ہوئی چلی جا رہی ہیں۔ آدمیوں کے متعلق بھی یہی محسوس ہو رہا تھا کہ خود میں ان چیزوں سے بہت دور ہوں۔ میں نے اپنے رخوف اور اشتیاب سے نظر ڈالی دنیا مجھ سے بھاگی جا رہی تھی۔ اس کے ساتھ میں نے یہ محسوس کیا کہ میری آواز مجھ سے بہت زیادہ دور ہوئی جا رہی ہے اور میری آواز نہیں معلوم ہوتی میں نے زمین پر پاؤں مارا اور اس کے دھکے کو محسوس کیا لیکن یہ دھکا بھی محض فریب حواس معلوم ہوا جس کی وجہ یہ نہ تھی کہ زمین نرم ہو بلکہ مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ میرے جسم کا وزن بالکل معدوم ہو گیا ہے مجھے اپنا ایسا احساس تھا کہ گویا مجھ میں وزن بالکل نہیں رہا ہے اشیاء دور رہی نہیں بلکہ جیسی بھی معلوم ہوتی تھیں جب میں کسی سے گفتگو کرتا تھا تو مجھے اس کی شکل ایسی معلوم ہوتی کہ گویا کا کی ایک تصویر کاٹ لی گئی ہے۔ یہ جس توقفات دو سال تک آرہی۔ کبھی یہ محسوس ہوتا تھا کہ میری ٹانگیں میری نہیں ہیں۔ یہی حال بازوؤں کے متعلق بھی ہوتا تھا۔ سر کے متعلق مجھے ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس کا وجود ہی نہیں رہا ہے مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میں شین کی طرح خود بخود حرکت کرتا ہوں اور مجھے کوئی خارجی قوت چلاتی ہے۔ میرے اندر ایک نئی ذات اور نیا وجود تھا کہ جو مجھے اپنی قدیم شخصیت کا ایک حصہ معلوم ہوتا تھا لیکن قدیم شخصیت نو اور تحقیقت میں کوئی بستی نہ رہتی تھی مجھے خود سے یہ کہنا اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس نئی شخصیت کی تکالیف میرے لئے شرمناک و قسمت نہیں رکھتے۔ میں کبھی ان احوال و مشاہدات کا ذکر تو نہیں ہوا ہوں

لیکن میرا ذہن نئے ارتسامات کی تصحیح کرتے رہنے سے اکثر تنکٹ جا یا کرتا تھا۔ اور میں اپنے آپ کو چھوڑ دیتا تھا اور اس نئے وجود کی تکلیف وہ زندگی بسر کرنے لگتا تھا۔ مجھے اس کی بہت آرزو تھی کہ میں اپنی قدیم دنیا کو پھر دیکھوں اور اپنی پرانی شخصیت کو پھر پاؤں۔ یہی آرزو مجھے اپنے کو ہلاک کرنے سے باز رکھتی تھی۔ میری شخصیت بدل گئی تھی اور میں اس نئی شخصیت سے نہایت ہی نفرت کرتا تھا۔ یہ میرے لئے نہایت مکرہ تھی یہ بلاشبہ ایک دوسری شخصیت ہی تھی جس نے میری شکل و افعال اختیار کر لئے تھے۔

اس قسم کی صورتوں میں انافطی طور پر غیر متغیر رہتا ہے اور دنیا میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک مرض کا حافظہ صحیح رہتا ہے اس کے موجودہ شعور کو قدیم بسا اور جدید نیا دونوں کا وقوف ہوتا ہے صرف اس خارجی حلقے میں عجیب و غریب قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس سے پہلے نہایت ہی سادگی کے ساتھ شناخت اور انائی استساہات میں مددگار تھی۔ اس کو ماضی و حال کے جو وقوف ہوتے ہیں وہ تم نہیں ہوتے۔ میرا قدیم لٹاکساں ہے؟ یہ نئی شے کیا ہے۔ کیا یہ دونوں ایک ہی ہیں یا دو ہیں؟ ان سوالات کا وہ کسی نظریے سے جواب دے مگر یہی باتیں اس کی مجنونانہ زندگی کی ابتدائی ہوتی ہیں۔

(ب) تغیرِ شخصیت کے سادہ اقسام حافظے کے بطلان پر مبنی ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے ملنے کے اوقات مواعید معلومات و عادات کو بھول جائے تو وہ اپنی پہلی شخصیت کے مطابق نہیں رہتا اب یہ کہ کس حالت میں اس کے متعلق یہ کیا جائیگا کہ اس کی شخصیت بدل گئی اس کا انحصار محض شدت پر ہے۔ لیکن دو شخصیتوں یا تغیر پذیر شخصیت کے مرض میں حافظہ دفعتاً بالکل باطل ہو جاتا ہے اور عموماً اس سے پہلے بے ہوشی و غفلت کا زمانہ کم و بیش مدت تک رہتا ہے۔ پھر ارم کی بیہوشی میں ہم نہایت آسانی کے ساتھ شخصیت بدل سکتے ہیں موضوع سے یا تو یہ کہلایا جاتا ہے کہ فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک جو کچھ

واقع ہوا ہے اس سب کو بھول جائے۔ اس صورت میں وہ گویا از سر نو
 بچہ ہو جاتا ہے یا اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ تمہاری شخصیت بھی بالکل نئی ہو گئی
 ہے ایسی حالت میں کچھ دیر کیلئے وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات بھول
 جاتا ہے اور نئی سیرت کو اتنی ہی شد و مد کے ساتھ اختیار کر لیتا ہے
 جس قدر کہ اس نقل و تقلید میں مثل زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن حالت مرض میں
 انقلاب خود بخود ہوتا ہے۔ سب سے مشہور واقعہ غالباً فیلیڈلوفم کا ہے
 جو ڈاکٹر اعظم ساکن بورڈو کے زیر علاج تھی۔ چودہ سال کی عمر میں یہ لڑکی
 ثانوی حالت میں منتقل ہونے لگی جس سے اس کے رجحان و سیرت میں کچھ
 ایسا تغیر دنا ہونے لگا گویا بعض موانع جو پہلے موجود تھے اب دفعۃً دور
 ہو گئے ہیں۔ ثانوی حالت میں اس کو پہلی حالت یاد تھی، لیکن اس سے
 پھر جب وہ پہلی حالت میں منتقل ہوئی تو اس کو دوسری حالت کے متعلق کچھ
 یاد نہ تھا۔ چوالیس سال کی عمر میں ثانوی حالت (جو بحیثیت مجموعی پہلی حالت
 سے بہتر تھی) پہلی حالت پر اس قدر غالب آگئی کہ اس کا زیادہ تر وقت
 ثانوی حالت میں گزرنے لگا۔ اس حالت میں اس کو وہ واقعات
 تو یاد رہے تھے جو پہلی حالت میں گزرتے تھے لیکن جب پہلی حالت
 اس پر طاری ہو جاتی تھی جس میں کہ وہ دوسری حالت کے واقعات بالکل
 بھول جاتی تھی، تو اس وقت اس کی حالت نہایت ہی قابلِ رحم ہوتی
 تھی۔ مثلاً ایک مرتبہ وہ گاڑی میں ایک جنازہ کی مشالعت کے لئے
 جا رہی تھی کہ ناگاہ یہ تغیر واقع ہو گیا اور اب اس کو خبر نہ رہی کہ میرے کون سے
 دوست نے انتقال کیا ہے۔ ایک بار وہ دوسری حالت کی ابتدا
 میں حاملہ ہوئی۔ جب پھر پہلی حالت اس پر طاری ہوئی تو اس کو علم نہ تھا
 کہ یہ عمل کیوں کر ہوا ہے۔ بعض اوقات اس کو اس تغیر کی بناء پر نہایت
 ہی شدید پریشانی ہوتی تھی یہاں تک کہ ایک دفعہ تو وہ خودکشی پر آمادہ
 ہو گئی تھی۔

موسیویری جنیٹ اس سے بھی زیادہ جبرِ تناک واقعہ بیان کرتے ہیں

وہ لکھتے ہیں کہ لیونی بی کی زندگی صلیب نہیں بلکہ افسانہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کو تین برس کی عمر میں حرام نوم کی عادت تھی۔ سولہ سال کی عمر کے بعد سے بہت سے لوگوں نے اس پر پیناٹرم مکمل کیا تھا اب اس کی عمر پینتالیس سال ہے۔ اس کی معمولی زندگی اپنے غریباً مقبود پیرائی ماحول میں بسر ہوتی تھی اور اس کی دوسری زندگی ملاقات کے کمروں اور ڈاکٹروں کے دفاتر میں گذرتی تھی اور اس لئے قد زائد دوسری جہت میں ترقی کرتی تھی اگر آج یہ عورت اپنی معمولی حالت میں ہے تو اس کا چہرہ رنجیدہ تو نہیں مگر سنجیدہ ضرور نظر آتا ہے وہ نہایت حلیم نرم دل اور بیک تفہیم معلوم ہوتی ہے اور کسی کو اس امر کا شبہ بھی نہیں ہوتا کہ اس میں کوئی اور ہی شخصیت اینہاں ہے لیکن جیسے اس کو پیناٹرم کے ذریعے سے سلایا جاتا ہے اس میں انقلاب ہونا شروع ہو جاتا ہے اس کا چہرہ پہلا سا نہیں رہتا۔ اس میں شک ہے کہ وہ اپنی نکمیس بندر محضی ہے۔ لیکن اس کے دیگر حواس کی قوت احساں بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس کا چہرہ شگفتہ ہو جاتا ہے و دشو بہت مچاتی ہے۔ اور نہایت چلبلی ہو جاتی ہے۔ وہ ویسے رہتی تو خوش مزاج ہے۔ لیکن اس میں طنز بہ مذاق کا رحمان بہت پیدا ہو جاتا ہے ایسے لوگوں سے ملنے کے بعد جو اس کو سوتا ہوا دیکھنا چاہتے ہوں اس کی باتیں سننے کے قابل ہوتی ہیں وہ الفاظ میں ان کا خاکہ کھینچتی ہے ان کی حرکات کی نقلیں کرتی ہے ان کے مضحکہ خیز پہلو اور جذبات کے جاننے کا دعویٰ کرتی ہے اور ہر ایک کا ایک افسانہ گڑھ دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس وقت اس کو ہزار باتیں ایسی یاد آ جاتی ہیں جن کا جاگتے وقت اس کو وہم تک نہیں ہوتا اس وقت اس میں فقیدان حافظہ مکمل ہوتا ہے وہ اس وقت اپنا نام لیونی نہیں بتاتی بلکہ لیونٹائن بتاتی ہے کیونکہ جن لوگوں نے سب سے پہلے اس کو معمول بنایا تھا انہوں نے اسی نام کی عادت ڈال دی تھی ”لیونی میرا نام نہیں ہے، وہ تو ایک نہایت ہی بوقرور عورت ہے۔ اپنے لیونٹائن سے وہ تمام حرکات و احساسات اور تمام شعوری

تجربات منسوب کرتی ہے جن کا اس کو خواب خرامی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان کو ملا کر وہ اپنی طویل زندگی کی تاریخ تیار کر دیتی ہے لیونٹی سے وہ صرف ان واقعات کو منسوب کرتی ہے جن کا اس کو بیداری میں تجربہ ہوا تھا۔ مجھے ایک بار اس کلیے کے خلاف ایک نہایت ہی اہم بات محسوس ہوئی اور میں خیال کرنے لگا تھا کہ اس کی یادداشت کی تقسیم کسی اصول پر مبنی نہیں ہے۔ معمولی حالت میں تو لیونٹی کے شوہر اور بچے ہیں لیکن عام خواب خرامی میں لیونٹائن بچوں کو تو اپنے سے منسوب کرتی ہے لیکن شوہر کو لیونٹی کا بتاتی ہے۔ بچوں کو جو وہ اپنا کہتی ہے اس کی توجیہ تو ہو سکتی ہے لیکن یہ توجیہ کسی اصول پر مبنی نہیں ہے لیکن حال ہی میں مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ بعض عاتلوں نے ابتدائی وضع حمل کے وقت اس پر میناٹزم کا عمل کر دیا تھا بعد میں وضع حمل کے وقت اس کی خود بخود یہ حالت ہو جایا کرتی تھی۔ اس لئے لیونٹائن جو بچوں کو اپنے سے منسوب کرتی ہے وہ صحیح طور پر کرتی ہے۔ یہ اسی کے بچے ہیں کیونکہ بچے اسی کے ہوئے ہیں۔ اور قانون اپنی جگہ پر قائم رہا کہ اس کی حالت نوم ایک بالکل دوسری شخصیت ہوتی ہے۔ یہی حال اس کی سب سے گہری بیہوشی کا ہے۔ کامل بیہوشی کے بعد جب وہ اس حالت پر پہنچتی ہے جس کو میں نے لیونٹی سوئم کیا ہے تو اس کی شخصیت مذکورہ بالا دونوں شخصیتوں سے جدا گانہ ہوتی ہے۔ اس وقت وہ چلتی بچی ہونے کے بجائے متین سنجیدہ عورت ہوتی ہے۔ وہ آہستہ آہستہ بولتی ہے اور بہت زیادہ حرکت نہیں کرتی وہ اپنے آپ کو لیونٹی اول سے جدا بتلاتی ہے کہتی ہے کہ وہ عورت تو اچھی مگر کچھ بیوقوف ہے پس وہ عورت نہیں ہوں لیونٹائن یا لیونٹی دوم سے بھی وہ اپنے آپ کو جدا بتاتی ہے اور کہتی ہے کہ وہ اس دو الٹی کو مجھ سے کیا نسبت ہے خوش قسمتی سے مجھے اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

(ج) اسیب یا سائیں نازی حالت کی آمد و رفت نسبتاً

اچانک ہوتی ہے اور مدت بھی اس کی عموماً مختصر ہوتی ہے جب حالت ثنائی کامل طور پر طاری ہوتی ہے تو جو کچھ اس کے دوران میں ہوتا وہ اس کے دور ہونے کے بعد مطلق یاد نہیں آتا۔ موضوع پر جب دوسری حالت طاری ہوتی ہے تو وہ اس طرح سے بولتا لکھتا اور عمل کرتا ہے جیسے کوئی غیر شخص اس کے افکار کا محرک ہو۔ اکثر وہ اس شخص کا نام بھی لیتا ہے اور اس کی زندگی کے حالات بھی بیان کرتا ہے۔ قدیم زمانے میں خارجی اثر کی بھوت پریت سے تعبیر کیجاتی تھی اور اب بھی جو لوگ اس کے قائل ہیں اسے بھوت پریت ہی کا نقل سمجھتے ہیں ہمارے یہاں اس کا اظہار اس ملک کے قدیم باشندے یا اور کسی نہایت مکر وہ گفتگو کرنے والے مگر بے ضرر شخص کی صورت میں ہوتا ہے۔ بالعموم وہ کسی معلوم یا نامعلوم مردے کی روح ہوتی ہے اور موضوع اس وقت اس کا واسطہ ہو جاتا ہے۔ تمام اقسام کے آسیب دراصل تغیر شخصیت ہی کی ایک قسم ہوتے ہیں اور جن اشخاص میں بظاہر کوئی اور عصبی نقص نہیں بھی ہوتا ہے ان سے بھی اکثر اس کا اظہار ہو جاتا ہے۔ یہ مظاہر نہایت ہی پیچیدہ ہیں اور اب ان کے صحیح معنی میں سائنٹفک طریقے سے مطالعہ کرنے کی کوشش کیجا رہی ہے۔ آسیب کی سب سے ادنیٰ قسم وہ ہوتی ہے جس میں وہ موضوع خود بخود لکھتا چلا جاتا ہے اور اس کا سب سے ادنیٰ پہلو وہ ہوتا ہے جس میں موضوع الفاظ کے معنی تو جانتا ہے مگر ایسا محسوس کرتا ہے کہ کوئی خارجی قوت اس کو لکھنے پر مجبور کر رہی ہے۔ اس کے بعد وہ حالت آتی ہے جس میں موضوع باتیں کرتے یا پڑھتے وقت بھی پیچیدگی میں لکھتا اور بولتا چلا جاتا ہے اس طرح سے بولتا ہے گویا کہ اس سے الفاظ ہو رہا ہو پیچیدگی میں آلات موسیقی کا بجانا وغیرہ آسیب ہی کی نسبتہ ادنیٰ حالت ہوتی ہے کیوں کہ اس میں معمولی شخصیت یا شعور طریق پر حصہ تولیتی ہے لیکن محرک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہیں اور سے آتا ہے۔ انتہائی حالت میں کامل بیہوشی ہوتی ہے موضوع کی آواز زبان اور ہر شے بدل جاتی ہے بیہوشی کے رفع ہو جانے کے بعد کچھ یاد نہیں رہتا جب پھر دورہ ہوتا ہے اس وقت

سابقہ بیہوشی کی باتیں یاد آتی ہیں۔ اس بیہوشی میں جو کچھ انسان کی زبان سے نکلتا ہے اس میں ایک عجیب و غریب بات یہ ہوتی ہے کہ مختلف افراد کی گفتگو میں ایک طرح کی جنسی یکسانی ہوتی ہے۔ امریکہ میں تو عملاً جنس شخصیت کا اثر ہوتا ہے وہ شخصیت یا تو یہ مردہ بازاری اور مسخرے کی سی ہوتی ہے (انڈین سائے عورتوں کو اس کو از دھریا چورہ) مردوں کو دیویونہ) بہار اور مکان کو دگو ہم کہتے ہیں) یا پھر وہ علمی پروازیں کرتی ہے اور عجیب و غریب قسم کا فلسفہ بیان کرتی ہے جس میں روح ہم نوائی حسن قانون تدریج و ترقی کے افکار پارہا آتے ہیں۔ بالکل یہ معاملہ بیہوشا ہے کہ بیہوشی کی باتوں میں سے آدھی سے زیادہ باتوں کا مصنف ایک ہے اب یہ کسی کی زبان سے بھی کیوں نہ نکلیں۔ اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ سخت الشعوری ذوات سطح تک پہنچ جاتی ہیں وہ ان کے الہام کا باعث ہوتا ہے اس کا تو مجھے علم نہیں لیکن ان ثانوی ذوات میں تو یہ بات بالکل ظاہر ہوتی ہے جو روحانی حلقوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ ان میں ایسی بیہوشی کے اثرات اور اشارات دینا لازم کے اثرات میں تمیز نہیں ہو سکتی۔ موضوع اپنے آپ کو محض اس وجہ سے آسیب زدہ خیال کرنے لگتا ہے کہ لوگ اس سے اس صورت حال میں آسیب زدہ ہونے کی توقع رکھتے ہیں اب جس قدر اس میں نقل و فریب کا مادہ ہوتا ہے اسی قدر خوبی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے لیکن حیرت انگیز بات یہ ہے کہ جو لوگ روحانی روایات سے نا آشنا ہوتے ہیں وہ بھی اکثر حالت بیہوشی میں اسی عم کا عمل کرتے ہیں کسی مردہ شخص کا نام لیتے ہیں سکرات موت کی نقل کرتے ہیں بہشت میں اپنے نصیب کی خبر دیتے ہیں حاضرین کے تکالیف بیان کرتے ہیں۔

ان حالتوں کے متعلق میں کوئی نظریہ بیان نہیں کرنا چاہتا۔ ان میں سے چند کی ابتدا میں نے عجم خود دیکھی ہے۔ لیکن ایسی بیہوشیوں کے متعلق مجھے جو تجربات ہوئے ہیں ان کی بنا پر میرا خیال ہے کہ ممکن ہے عامل موضوع کی تمام ممکنہ ذی شعور ذوات سے ملحدہ ہو۔ جو واقعہ میرے

ذہن میں ہے اس میں آسیب اپنے آپ کو ایک مرحوم فرانسیسی ڈاکٹر بتاتا ہے اور ایسے حالات و واقعات بیان کرتا ہے اور حاضرین کے اتنے مردہ اور زندہ احباب و اعزاء سے واقف ہے جن کو واسطے نے نہ کبھی دیکھا اور نہ جن کے کبھی نام سنے۔ میں اس جگہ صرف اپنی رائے درج کرتا ہوں۔ جس کی تائید میں کوئی شہادت نہیں ہے اور مقصد اس رائے کے درج کرنے سے یہ نہیں کہ جو لوگ میرے خیال کے موید نہیں ہیں ان کو اپنا موید بنا لوں، بلکہ مقصد میرا یہ ہے کہ بیہوشیوں کے مظاہر کی تحقیق کی نفسیات کو شدید ضرورت ہے اور یہ خیال آتا ہے کہ ممکن ہے میرا انھیں اقرار اس کتاب پڑھنے والوں میں سے کسی کو اس میدان کی تحقیق پر آمادہ کر دے جس کی تحقیق کرنے سے نام نہاد سائنسٹسٹ نے انکار کر دیا ہے۔

تبصرہ اور نفسیاتی اس طویل باب کا خلاصہ یہ ہے کہ شعور ذات ایک ایسے چشمہ فکر کو متلزم ہے جس کا ہر حصہ حیثیت انایا ذات عالم کے اپنے ماقبل کے حصوں کو جانتا ہے اور ان چیزوں کو جانتا ہے جن کو وہ جانتے ہیں ان میں سے بعض حصوں کی بہت زیادہ نگہداشت کرتا ہے اور ان کو لٹا کہتا ہے اور باقی حصوں کو اس سے منسوب کرتا ہے۔ لٹا ان اشیاء کا ایک تجربی مجموعہ ہوتا ہے جن کا علم معروضی طور پر ہوتا ہے۔ ان جس کو ان کا علم ہوتا ہے خود مجموعہ نہیں ہو سکتا۔ اور نفسیاتی اغراض کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو روح یا ایگو کی طرح ایک مابعد الطبیعیاتی وحدت سمجھا جائے اور کہا جائے کہ یہ قید زبان سے آزاد ہے۔ یہ صرف ایک خیال ہوتا ہے اور ہر لمحہ گزشتہ لمحے کے خیال سے مختلف ہوتا ہے مگر جو کچھ سابقہ خیال میں تھا وہ اس میں بھی ہوتا ہے۔ اس بیان کے اندر تمام تجربی واقعات کا لحاظ رکھا گیا اور اس میں ذہن کے گریزاں اور لمحی خیالات یا آنی جانی حالتوں کے علاوہ اور کوئی شے فرض ہی نہیں کی گئی۔

اگر لمحی افکار و خیالات کے وجود کی براہ راست تصدیق ہو سکتی ہے اور تمام مذاہب کے فلسفہ ان کو ایسا ہی سمجھتے ہیں تو صرف یہی ایسے عالم ہیں

جن سے نفسیات کو ایک علم طبعی ہونے کی حیثیت سے بحث نہ کرنی چاہئے۔
 ان سے مادر کسی متفکر کے پیش کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ میں یہ کہوں
 کہ ہم کو اس قسم کی شعوری حالتوں کا بلا واسطہ کوئی علم ہی نہیں ہوتا۔ اس
 صورت میں مذکورہ حالتوں کا وجود محض ایک افتہانغیہ ہو گا یا بالفاظ دیگر
 اس امر کے دعویٰ کرنے کا ایک طریقہ کہ معلوم کے لئے عالم ہونا ضروری ہے
 لیکن یہ مسئلہ کہ وہ عالم کون ہے مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بن جائے گا۔ مسئلہ کو
 ایک بار اس طرح سے بیان کر دینے کے بعد اس خیال کو کہ ذات متفکر دنیا
 کی ایک روح ہوتی ہے جو ہمارے ذریعہ سے سوچتی ہے یا اس کو کہ ذات
 متفکر چند ذہنوں سے مرکب ہوتی ہے اس نفسیاتی حل کے بالکل مساوی سمجھنا
 چاہئے جس تک ہم پہنچے ہیں اور ان سے بلا در عایت گفتگو کرنی چاہئے۔
 میرا خود یہ عقیدہ ہے کہ اس سمت آئندہ تحقیق کے لئے بہت گنجائش ہے۔
 ذہنی حالتیں جن کے وجود کا ہر عالم نفسیات کو یقین ہوتا ہے اگر ان کو
 ان کے معروضات سے علیحدہ کر لیا جائے تو کسی طرح سے آسانی سے سمجھ
 میں آنے والی شے نہیں ہیں۔ لیکن ان کے متعلق ہم شک نہیں کر سکتے
 کیونکہ ان کے متعلق شک کرنا ہمارے طبعی نقطہ نظر کی حد سے باہر ہے۔
 (دیکھو صفحہ ۲۴۵) کتاب میں تو جس نتیجے تک ہم عارضی طور پر پہنچ گئے ہیں
 اسی کو قطعی بھی خیال کرنا چاہئے۔ یعنی افکار و خیالات خود ہی متفکر ہوتے ہیں۔

باب ۳

توجہ

تنگلی شعور ہماری زندگی کا یہ ایک عجیب و غریب واقعہ ہے کہ اگرچہ اس سطح حسی کے ارتسامات ہم کو ہر وقت گھیرے رہتے ہیں مگر ہمیں ان کے بہت ہی تھوڑے سے حصے کا وقوف ہوتا ہے۔ ارتسامات کامل مجموعہ کبھی ہمارے شعوری تجربے میں داخل نہیں ہوتا۔ شعوری تجربہ کی حالت ارتسامات کے مابین ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایک وسیع و گہوار وادی میں ایک چھوٹے سے چٹنے کی۔ مگر اس کے باوجود اجنبی ارتسامات کا احساس نہیں ہوتا وہ بھی اسی قدر موجود ہوتے اور اسی قوت کے ساتھ ہمارے آلات حس کو متاثر کرتے ہیں، جتنے کہ وہ ارتسامات جن کا احساس ہوتا ہے۔ یہ ذہن میں داخل ہونے سے کیوں قاصر رہتے ہیں یہ ایک راز اور مقام ہے، اور جب ہم تنگی شعور کو اس کی وجہ قرار دیتے ہیں تو اس سے صرف نام کا تعین ہوتا ہے اگر توجیہ نہیں ہوتی۔

اس کی عضویاتی وجہ جب ہم شعور کا اپنی سطح حسی کی وسعت اور امواج و آئندہ کی کثرت سے مقابلہ کرتے ہیں، جو ہر گھڑی اندر آتی رہتی ہیں، تو یہ بلاشبہ تنگ معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت تک کوئی موج شعوری تجربے میں خال نہیں ہو سکتا جب تک کہ نصف

کروں میں داخل نہ ہو جائے۔ اور ان کے راستوں کو اپنے اعمال سے نہ بھردے۔ جب ایک توجہ درآور اپنے نتائج کے ساتھ اس طرح نصف گروں پر قابض ہوتا ہے تو اور توجہات کو عرصہ کے لئے برطرف رہتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ دروازہ پر آکر جھانکیں، مگر اس وقت تک لوٹا دیتے جائیں جب تک کہ جگہ کے اصل قابض تھک نہ جائیں۔ پس عضویاتی اعتبار سے تنگی شعور کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ نصف گروں کا فعل ہر وقت مجتمع اور متحد رہنا چاہتا ہے جس کا کبھی ایک توجہ سے تعین ہوتا ہے اور کبھی دوسرے سے۔ مگر یہ تعین من حیث المجموع ہی ہوتا ہے جو تصورات قابض و متصرف نظام اعمال کے مطابق ہونے ہیں ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس وقت ہماری دلچسپی کا باعث ہو رہے ہیں۔ اور اس طرح توجہ کی اس انتخابی خصوصیت کی جس پر صفحہ ۳۷ میں بہت کچھ زور دیا جا چکا ہے، ایک عضویاتی بنا جی نظر آتی ہے۔ لیکن حکمران نظام کے شکست ہو جانے کا بھی ہر وقت امکان رہتا ہے۔ کیونکہ اجتماع شاخہ ہی بالکل مکمل ہوتا ہے اور جو توجہات باہر رد جاتے ہیں وہ قطعاً بے کار نہیں ہوتے۔ ان کی موجودگی ہمارے شعور کے حاشیہ کو متاثر کرتی ہے۔

توجہ منتشر | بعض اوقات معمولی اجتماع بھی مشکل ہی سے ہوتا ہے۔ ایسے اوقات میں ممکن ہے کہ دماغی فعالیت کم سے کم ہو جائے۔ ہم میں سے اکثر کی دن میں چند بار اس قسم کی حالت ہو جاتی ہے کہ آنکھیں خلا پر لگی ہوتی ہیں۔ عالم کی آوازیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نلکہ ایک ہو گئی ہیں، توجہ اس طرح منتشر ہوتی ہے کہ کل جسم کا گویا ایک وقت میں احساس ہوتا ہے اور شعور کی ساحت اگر کسی شے سے پر ہوتی ہے تو وہ محض مرد زمان کے آگے سر تسلیم خم کرنے کی سجدہ جس سے۔ اس آئنا میں ذہن کے دھندلے پائیں گاہ میں ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ ہم کو کیا کرنا چاہئے تھا، یعنی اٹھنا، پوشاک پہننا، جو شخص ہم سے گفتگو کر رہا ہے اس کی بات کا جواب دینا، اپنے استدلال میں آگے قدم بڑھانے کی کوشش کرنا وغیرہ لیکن کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے

جس کی بناء پر ہمارا قدم آگے نہیں بڑھ سکتا اور جو غفلت ہم پر طاری ہوتی ہے ذہن اس کے پوست کے اُتارنے اور دور کرنے سے قاصر رہتا ہے ہر لحظہ میں ہم کو اس کے دور ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کے جاری رہنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ لیکن لمحے گزرتے جاتے ہیں اور یہ قائم رہتی ہے، اور ہم اس کے ساتھ تیرتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ آخر کار ایک قسم کی قوت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے پیدا ہونے کی بھی کوئی وجہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی اور نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ کونسی شے ہے جو ہم کو اس مجتمع کرنے کے قابل کر دیتی ہے۔ ہم اپنی آنکھیں جھکاتے ہیں کسر ملتے ہیں اور پائیں گاہ کے تصورات موثر ہو جاتے ہیں، اور زندگی کا پہیہ از سر نو چلنے لگتا ہے۔

یہ توجہ منتشہ کی انتہائی حالت ہے۔ اس انتہائی حالت اور توجہ سبب دل کی انتہائی حالت میں جس میں کہ ذرا دیر کے لئے اس قدر کامل انہماک ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ سخت جسمانی تکالیف کا ہی احساس نہ ہو ورمیانی مدارج ہوتے ہیں اور ان درمیانی مدارج کا اعتبار اُمتلاہ کیا گیا ہے اس سلسلے کو مسئلہ حد شعور کہتے ہیں۔

احاطہ شعور وقت واحد میں ہم کتنی اشار کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں جب وہ ایک نظام تصوری کے اندر منظم نہ ہوں، ہر وہ فیصلہ فیصلہ نے اس کا حروف کے مجموعوں کے ذریعہ سے اختیار کیا ہے، یہ مجموعے آنکھ کے سامنے میکانک کے اس قدر چھوٹے حصہ کے لئے لائے گئے کہ ان پر بیکے بعد دیگرے توجہ ہونے کا امکان ہی نہ رہا ہوتا۔ جب حروف سے معمولی الفاظ بنتے تو اس وقت بہ نسبت اس کے کہ جب ان کے مجموعے بے معنی ہوتے تھے سہ گونہ حروف تباہے جاسکتے تھے۔ اگر الفاظ سے جملہ بنتا تو غیر مربوط الفاظ کے مقابلہ میں ان کا دو گونہ وقوف ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں جملہ بہ حیثیت مجموعی سمجھ میں آتا ہے۔ اگر اس کا فہم من حیث المجموع نہیں ہوتا تو علیحدہ علیحدہ الفاظ سے قریباً کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا لیکن اگر بہ حیثیت

مجموعی جملہ سمجھ میں آ جاتا ہے تو الفاظ بہت مہینہ معلوم ہوتے ہیں۔
لفظ ایک نظام کلی ہوتا ہے، جس کے حروف شعور میں اس طرح
علحدہ علحدہ داخل نہیں ہوتے، جس طرح کہ یہ اس وقت ہوتے ہیں،
جب ان کا تنہا فہم ہوتا ہے، ایک جملہ جو دفعۃً آنکھ کے سامنے آتا ہے وہ
اپنے الفاظ کے اعتبار سے اس قسم کا نظام ہوتا ہے۔ ایک نظام کلی سے
بہت سی محسوس چیزیں مراد ہو سکتی ہیں، یا بعد ازاں ان کے معنی حاصل
کر سکتا ہے۔ لیکن واقعی موجود ذہنی حالت کی حیثیت سے یہ ان اشیاء
کے شعور پر مشتمل نہیں ہوتا۔ مثلاً جب یہ حیثیت مجموعی لفظ انسان کا خیال کرتا ہو
تو اس وقت جو کچھ میرے دل میں ہوتا ہے وہ اس سے مختلف جو ان میں،
ان کا غیر مربوط طور پر خیال کرتے وقت ہوتا ہے۔

جب معطیات اس قدر غیر مربوط ہوتے ہیں کہ ہم کو کوئی ایسا کلی نہیں
ملتا جو ان کو اپنے ذیل میں جمع کر سکے تو ان میں سے چند کا ایک وقت
میں فہم ہونا بہت ہی زیادہ مشکل ہوتا ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ جب
ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں تو دوسرا ذہن سے خارج ہو جاتا ہے تاہم
ایک محدود دائرے میں اس سے بچا جاسکتا ہے۔ موسیو پالمان نے
اس بارے میں اختبارات کئے ہیں مثلاً انھوں نے ایک نظم کو تو زور
سے پڑھا اور اس کے ساتھ ایک اور نظم کو دل ہی دل میں دہرایا
ایک جملہ لکھتے رہے اور دوسرا جملہ بولتے رہے یا کاغذ پر تو حساب کا سوال
حل کرتے رہے اور ایک نظم بھی پڑھتے رہے ان کا تجربہ یہ ہے کہ
ذہن کے دو گونہ کرنے کی سب سے مفید صورت یہ ہے کہ اس کو
ایک ہی وقت میں دو مختلف چیزوں میں مشغول کیا جائے۔ ایک ہی فہم
کے دو عمل یعنی دو ضربیں یا دو نظموں کا زبانی سنانا، ایک کا زبانی سنانا
اور ایک کا لکھنا عمل کو بہت ہی غیر مربوط اور مشکل کر دیتا ہے۔
موسیو پالمان نے اس وقت کا مقابلہ کیا ہے جو ایک ہی قسم کے
دو عملوں کے ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے کرنے میں صرف ہوتا ہے

اور ان کی تحقیق یہ ہے کہ بسا اوقات ایک ساتھ کرنے میں بہت وقت بچ جاتا ہے۔ مثلاً

اگر میں ۱۲۲۱۲ کو ۲ سے ضرب دوں تو اس عمل میں چھ سکندڑ ہوتے ہیں اور چار اشعار کے پڑھنے میں بھی چھ سکندڑ صرف ہوتے ہیں۔ لیکن اگر دونوں عمل ایک ساتھ کئے جائیں تو صرف چھ سکندڑ صرف ہوتے ہیں۔ اس لئے ثابت ہوا کہ ان کے ایک ساتھ کرنے میں وقت کا نقصان نہیں ہوتا۔

اب اگر اس اصل سئلے کے کہ ہم ایک وقت میں کتنی چیزوں کی طرف توجہ کر سکتے ہیں معنی لئے جائیں کہ ہم کتنے قطعاً غیر مربوط نظامات یا اعمال کی طرف ایک وقت میں متوجہ ہو سکتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک اعمال بہت معمولی نہ ہوں تو آسانی کے ساتھ ایک سے زیادہ کی طرف توجہ نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اگر اعمال بہت معمولی ہوں تو زیادہ تذبذب کے بغیر دو یا زیادہ سے زیادہ تین کی طرف توجہ ہو سکتی ہے۔ لیکن جہاں اعمال کم خود حرکتی ہوتے ہیں جیسا کہ جیولس سیزر کے قصہ میں چار خطوط کا وقت واحد میں لکھوانا اور ایک خط کا غول لکھنا ہے تو ایسی صورت میں ذہن لازمی طور پر نہایت سرعت کے ساتھ ایک دوسرے طرف ڈانوا ڈول ہو گا اور اس لئے وقت کی بچت نہ ہو گی۔

جن اشیاء کی طرف توجہ مقصود ہو اگر وہ دقیق احساسات ہوں اور ان کے صحیح فہم کی بھی کوشش کی جائے تو یہ ثابت ہوا ہے کہ ایک کی توجہ دوسرے کے اور اک میں بڑی حد تک حامل ہوتی ہے اس میدان میں پروفیسر ونٹ نے بہت اچھا کام کیا ہے دائل پر ایک سو فی نہایت تیزی کے ساتھ گھومتی ہے۔ ایک گھنٹی بجائی جاتی ہے اور وہ یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ گھنٹی کے بجنے پر سوئی کس جگہ پر تھی۔ اس حالت میں دو مخالف جہتیں ہیں ایک نظر کی اور دوسری آواز کی جن پر وقت واحد میں توجہ کرنی ہے۔ لیکن طویل اور صابر منتیش کے بعد یہ ثابت ہوا ہے کہ انسان

بصری کی طرف ٹھیک اس وقت جب کہ گھنٹی درحقیقت بجتی ہے شاذ ہی توجہ ہو سکتی ہے یا یوں کہو کہ ہو ہی نہیں سکتی۔ یا تو اس سے پہلے کا نقطہ نظر آتا ہے اور یا بعد کا۔

اقسام توجہ مختلف طور پر توجہ کی مختلف قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ یہ یا تو (۱) معروضات حس کی طرف ہوتی ہے (توجہ حسی) یا (ب)

معروضات تصور و محاکات کی طرف ہوتی ہے (توجہ عقلی)

(ج) یہ یا تو بالذات ہوتی ہے یا مشتق۔ بالذات اس وقت ہوتی

ہے جب کہ مبحث یا مہج بذات خود بغیر کسی شے کی نسبت کے دلچسپ ہوتا

ہے مشتق اس وقت ہوتی ہے جب اس کی دلچسپی کسی اور شے کے

اتصالات پر مبنی ہوتی ہے جو ذاتی طور پر دلچسپ ہوتی ہے۔ میں جس کو

توجہ مشتق کہتا ہوں، اس کو توجہ اورانی بھی کہتے ہیں۔ علاوہ ازیں توجہ

یا تو (۱) انفعالی اضطرابی غیر ارادی باطنی ہوتی ہے یا (۲) فعلی اور ارادی۔

توجہ ارادی ہمیشہ مشتق ہوتی ہے۔ ہم کسی شے کی طرف متوجہ ہونے

کی کبھی کوشش نہیں کرتے مگر کسی بعیدی دلچسپی کی خاطر جس کا یہ کوشش

باعث ہوگی۔ لیکن حسی اور عقلی دونوں قسم کی توجہیں غیر ارادی و ارادی

دونوں ہو سکتی ہیں۔

ذاتی وحسی قسم کی توجہ غیر ارادی ہیں اور تمام حسی یا تو بہت شدید

پر حجم فوری ہوتا ہے یا یہ مہج جہلی ہوتا ہے، یعنی ایسا اوراک جو اپنی شدت

کے بجائے اپنی نوعیت کی بنا پر ہمارے بعض خلقی رجحانات کو متاثر کرتا ہے

اور اس میں بلا واسطہ ایک بھی کیفیت ہوتی ہے۔ جہلت کے باب میں

ہم یہ بتائیں گے کہ یہ مہج مختلف حیوانات کے لئے کیونکر مختلف ہوتے

ہیں اور ان میں سے کون سے زیادہ تر انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی

عجیب چیزیں، متحرک اشیاء، جنگلی حیوانات، چمکدار چیزیں، خوبصورت چیزیں،

دھاتی چیزیں، الفاظ، جملے، خون وغیرہ۔

ذاتی اور حسی مہجیات سے متاثر ہونا بچپن اور جوانی کی توجہ کی خصوصیت ہے

سن رسیدہ ہو کر عموماً ہم وہ بیچ انتخاب کر لیتے ہیں جو ایک یا دو اندر اغراض و دواہی سے متعلق رکھتے ہیں اور باقی سے ہماری توجہ متاثر نہیں ہوتی۔ لیکن بچپن میں قوت عمل زیادہ ہوتی ہے اور ایسی کوئی باقاعدہ غرض نہیں ہوتی جو نئے ارتسامات کا مقابلہ کرے اور یہ فیصلہ کرے کہ آیا وہ قابل توجہ ہیں یا نہیں۔ اسی لئے سب جانتے ہیں کہ بچوں کی توجہ بید سرعت کے ساتھ ایک شے سے دوسری شے کی طرف منتقل ہوتی ہے اور یہی بات ان کے ابتدائی اسباق کو پریشان کر دیتی ہے کوئی شدید حس ہو جن اعضا کو اس کا ادراک ہوتا ہے وہ فوراً اس کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ اور بچہ اس وقت جو کام کرتا ہوتا ہے اس کو قطعاً بھول جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی مصنف لکھتا ہے کہ توجہ کی یہ بے اختیاری و اضطرابی نوعیت بچہ کو ایسا کر دیتی ہے کہ گویا ان اشیاء کے مقابلہ میں جو اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں وہ خود اپنا کھم ہے اور ان کا زیادہ ہے اور معلوم کئے لئے پہلے اسی پر غالب آنا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کی توجہ کی یہ نوعیت کبھی نہیں جاتی اور زندگی کے ختم تک ان کا کام ذہن کی آوارہ گردی کے وقفوں میں ہوتا ہے۔

جب ارتسام نہ تو شدید قسم کا ہوتا ہے اور نہ جلد متاثر کرنے کی قوت رکھتا ہے بلکہ تجربہ ماضی اور ان چیزوں کی تعلیم سے متعلق رکھتا ہے جو تجربہ ماضی میں ہوتی ہیں تو اس وقت بے اختیاری کی حسی توجہ مشتق ہوتی ہے۔ ان اشیاء کو محرکات توجہ کہہ سکتے ہیں۔ ارتسام ان سے دلچسپی حاصل کرتا ہے یا یہ ان کے ساتھ مرکب ہو کر ایک پیچیدہ شے بن جاتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے نقطہ مسک میں آجاتا ہے مثلاً خفیف تھپیٹ کوئی دلچسپ آواز نہیں ہے بہت ممکن ہے کہ دنیا کے عام شور میں اس کا امتیاز نہ ہو سکے۔ مگر جب یہ کسی خاص بات کا اشارہ ہوتا ہے مثلاً عاشق کا کھڑکی کو تھپیٹنا تو اس کا ادراک نہ ہونا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ہر بارٹ لکھتا ہے :-

”غلط عبارت ایک ادیب کے کانوں کو کس قدر بڑی معلوم ہوتی ہے

عظمت سر ایک منفی کے کاؤں کو کتنا ناگوار گذرتا ہے۔ یا اسی طرح ایک مہذب شخص کو بد تمیزی کس قدر گراں گذرتی ہے۔ جس علم کے ہم کو ابتدائی اصول اس قدر اذیر ہو گئے ہوں کہ ہم ان کا کامل امتیاز و سہولت کے ساتھ اپنے ذہن میں ایجاد کر سکتے ہوں تو ہم اس علم میں کس قدر جلد ترقی کر جاتے ہیں۔ اس کے برعکس خود اصول کس قدر آہستہ آہستہ اور غیر متیقن طور پر یاد ہوتے ہیں۔ خصوصاً جب کہ موضوع کے ابتدائی اصول ہم میں اس کے لئے کافی رجحان پیدا نہیں کر دیتے۔ توجہ اور اکی کا بہت ہی چھوٹے ٹیچوں میں اس وقت بین طور پر مشاہدہ ہو سکتا ہے جب وہ اپنے بزرگوں کی ایسی گفتگو میں جہنوز ان کے فہم سے باہر ہوتی ہے اچانک کہیں کہیں کوئی ایسا لفظ سن لیتے ہیں جسکو وہ جانتے ہیں اور اس کو آپ ہی آپ دہراتے ہیں نیز اس کا کتوں میں بھی مشاہدہ ہو سکتا ہے جب ہم اس کا ذکر کرتے ہیں اور اس کا نام لیتے ہیں تو وہ ہمارے طرف دیکھتا ہے۔ اس سے وہ وصف بھی کچھ دور نہیں ہے جو اسکول کے لڑکوں کے آوارہ ذہنوں سے تعلیمی لکھنوں میں ظاہر ہوتا ہے یعنی جس لمحہ میں ان کا استاد کوئی کہانی بیان کرتا ہے اس کی طرف ضرورتاً متوجہ ہوتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جن جماعتوں میں تعلیم غیر دلچسپ اور تادیب کم ہوتی تھی ان میں ہمیشہ ایک قسم کا شور سناؤ دیا کرتا تھا تا مگر جتنی دیر کوئی کہانی سنا جاتی تھی اتنی دیر کے لئے ہمیشہ متوقف ہو جاتا تھا۔ جب لڑکے کچھ سنتے ہی نہ تھے تو ان کو یہ گس طرح معلوم ہو جاتا تھا کہ کہانی کب شروع ہوئی اس میں شک نہیں کہ ان میں سے اکثر استاد کے کلام کا کچھ نہ کچھ ہر وقت سنتے رہتے تھے۔ لیکن اس میں سے بیشتر ان کے گذشتہ علم اور اشتغال سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا۔ اس لئے غیر منظوم الفاظ ان کے شعور میں داخل ہوتے ہی اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ مگر دوسری طرف جیسے ہی الفاظ ایسے گذشتہ خیالات کو تازہ کرتے تھے، جو منظم سلسلوں کے اندر ہوتے تھے ان کے ساتھ نئے ارتسامات آسانی کے ساتھ مرکب ہو جاتے تھے۔ اس کے بعد قدیم اور جدید خیالات سے ملکر ایک مجموعی

دلچسپی پیدا ہو جاتی تھی جو غیر متعلق تصورات کو باب شعور کے باہر دھکیل دیتی تھی اور ان کے بجائے تھوڑی دیر کے لئے توجہ مجتمع ہو جاتی تھی۔

جب ہم مثالوں کے ایسے سلسلہ کا خیال کرتے ہیں جو بطور خود چہان یا دلچسپی کا باعث ہوتا ہے تو اس وقت غرارادی عقلی توجہ ذاتی ہوتی ہے۔ مثالوں کسی بعیدی غایت کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں یا محض اس بنا پر دلچسپی کا کہ وہ ایسی شے سے تعلق رکھتی ہیں جو ان کو عزیز کر دیتی ہے تو اس وقت یہ مشتعل ہوتی ہے۔ ممکن ہے دماغی توجہات اس وقت اس قدر مرتب نظام میں جمع ہو جائیں اور ان کو سمروض کے ساتھ اس قدر گہری محبت ہو کہ معمولی حصول ہی کو نہیں بلکہ سخت ترین نکالیف کو بھی شعور سے خارج کر دیں سیکل ویزنی اور رابرٹ ہال کے متعلق مشہور ہے کہ ان میں یہ قوت تھی۔ ڈاکٹر کارپینٹرن اپنے متعلق کہتے ہیں کہ اکثر ایسا ہوا میں نے غصہ دردی حالت میں لیکچر شروع کیا اور درود اس قدر شدید ہوتا تھا کہ مجھے یہ خیال ہوتا تھا کہ آج تقریر کرنا کسی طرح ممکن نہ ہوگا۔ لیکن جوں ہی قوت ارادی سے کام لیکر میں نے دریائے خیال میں کچھ دور تک شناوری کی تو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے بڑھتا چلا گیا یہاں تک کہ انجام پر پہنچ گیا اور توجہ ختم ہو گئی اب درود اس شدت سے ہوتا تھا کہ برداشت نہ ہو سکتی تھی اور مجھے تعجب ہوتا تھا کہ اتنی مدت تک میں نے کیوں کر محسوس نہیں کیا۔

توجہ ارادی ڈاکٹر کارپینٹرن کہتے ہیں کہ میں قوت ارادی کے زور سے کچھ دور تک بڑھ جاتا تھا۔ یہ کوشش ہی فعلی یا ارادی توجہ کو ممتاز کرتی ہے۔ یہ ایک احساس ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے، لیکن اس پر بھی اکثر اس کو ناقابل بیان کہیں گے۔ جب ہم بہت ہی خفیف ارتسام کو محسوس کرنا چاہتے ہیں خواہ وہ باصرہ سامعہ شامہ ذابقمہ لاسہ کسی میں سے بھی ہو ہم کو حسی دائرے میں توجہ ارادی نظر آ جاتی ہے۔ جب کبھی ہم ایسی حس کو سمجھنا چاہتے ہیں جو اور حسوں کے انبوہ میں ملی ہوئی ہوتی ہے تو ہم حسی حلقے میں اس کو دیکھ لیتے ہیں۔ جب ہم نسبتہ قوی مہیجات کی کششوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور کسی

ایسی شے میں اپنے ذہن کو مشغول رکھتے ہیں جو طبعاً موثر نہیں ہے تو ہم تو جلد ارادی کو پاتے ہیں۔ بالکل انھیں حالات کے اندر ہم اس کو عقلی دائرے میں بھی پالتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی تصور ہم کو مبہم طور پر ہو اور ہم اس کے روشن و مزین کرنے کی کوشش کریں یا محنت اسے ایک معنی اور اس کے شاہ معنی میں امتیاز کریں یا استقلال کے ساتھ ایسے خیال پر جمے رہیں جو ہماری خواہش کے اس قدر خلاف ہو کہ اگر اس کو یونہی چھوڑ دیا جائے تو یہ فوراً ہیجانی اور جذبی قسم کی مثالوں کو جبکہ دیدے۔ فرض کر دو کہ ایک شخص ایک دعوت میں ہے اس کے پاس جو شخص بیٹھا ہے وہ اس کو آہستہ آہستہ نہایت ہی ناگوار اور ناقابل قبول نصیحتیں کر رہا ہے، اور سب مہمان دلچسپ چیزوں کے متعلق گفتگو کر رہے اور زور زور سے قہقہے لگا رہے ہیں۔ ایسا شخص اپنے برابر والے کی باتیں سننے کے لئے ہر قسم کی توجہی سہی کام میں لائے گا۔

توجہ ارادی ایک وقت میں چند سکند سے زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ مسلسل توجہ ارادی جس چیز کو کہتے ہیں وہ تدریجی کوششوں کا اعادہ ہوتا ہے جو مضمون کو از سر نو ذہن کے سامنے لاتی ہیں۔ جو مضمون پہلی بار توجہی سہی سے ذہن کی طرف آتا ہے، اگر وہ طبیعت کے موافق ہوتا ہے تو نشوونما پاتا ہے اور اگر ان کا نشوونما دلچسپ ہوتا ہے تو یہ بے اختیار کچھ دیر تک توجہ کو اپنی طرف مبذول رکھتا ہے۔ کچھ دیر ہوئی ڈاکٹر کارمینیر نے کہا تھا کہ دریا خیال مجھ کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ یہ انفعالی دلچسپی کم و بیش مدت تک رہ سکتی ہے جیسے ہی یہ کمزور پڑتی ہے توجہ کسی غیر متعلق شے کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور پھر ممکن ہے ارادی کوشش بحث کی طرف پلٹا لائے اور یہی سلسلہ جاری رہے موافق حالات میں یہ سلسلہ گفتگوں تک جاری رہ سکتا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس مدت میں نفسیاتی معنی کے اعتبار سے ایک ہی غیر متغیر شے کی طرف توجہ نہیں ہو رہی بلکہ اشیاء کا ایک سلسلہ ہے جو باہم تعلق رکھتا ہے جس سے صرف ایک ہی موضوع بننا ہے اور جس پر توجہ جمی ہوئی ہے۔ کوئی شخص کسی ایسی شے کی طرف مسلسل توجہ نہیں کر سکتا جو بدلتی نہ ہو۔

بعض موضوع ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا کچھ مدت کے لئے نشوونما نہیں ہوتا۔ یہ شعور سے خارج ہی ہو جاتے ہیں۔ اور ذہن کو کسی ایسی شے کی طرف متوجہ رکھنے کے لئے جو ان سے تعلق رکھتی ہو ایسی غیر متناہی نازہ کو کشش کی ضرورت ہوتی ہے کہ قوی ترین قوت ارادی بھی بہت جلد تھک جاتی ہے۔ اور حتی الامکان مقابلہ کرنے کے بعد اپنے سے نسبتاً زیادہ تسلیاتی مطالبات کے آگے تسلیم خم کر دیتی ہے۔ ہر شخص کے لئے بعض ایسے مباحث ہوتے ہیں جن سے وہ خوف زدہ گھوڑے کی طرح بدگتا ہے۔ اور جن کی جہاں اس نے جھلک دیکھی اور وہ بھاگا۔ مثلاً فضول خرچ شخص کے لئے فضول خرچی کے عین ثباب کے وقت اس کی گھٹتی ہوئی پونجی کا خیال ہے لیکن قدر لخر خرچ ہی کو کیوں لیں، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اپنے شوق میں مصروف ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایسی اغراض کا خیال جو شوق کے منافی ہو لمحہ بھر سے زیادہ نہیں ٹھیر سکتا۔ یہ عین عنفوان ثباب میں تذکیر موت کے مشابہ ہے۔ فطرت اس قسم کے خیالات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتی۔ اسے تذرت ناظر کب تک تم اپنے مقبرے کا خیال کئے جاؤ گے نسبتاً معمولی اشلہ میں بھی اسی قدر وقت ہوتی ہے اور خصوصاً جب کہ دماغ تھکا ہوا ہوتا ہے۔ معاملہ زیر بحث کی ناخوشگوار سی سے بچنے کے لئے دراز اسے یہاں تلاش کر لئے جاتے ہیں۔ مثلاً میں ایک شخص سے واقف ہوں جو راکھ کریدے گا۔ کریاں میدھی کرے گا، مینز کو سیدھا کرے گا، اخبار اٹھائے گا، الماری میں سے کوئی کتاب نکالے گا، ناخن بنانے لگے گا، غرض کہ کسی نہ کسی طرح صبح کا وقت ضائع کر دے گا، اور یہ سب بغیر کسی خیال کے ہو گا۔ اور محض اس لئے کہ منطق کے سبق کے لئے تیاری کرنی ہوتی ہے جس سے اس کو نفرت ہے، اس لئے اس کے علاوہ وہ ہر کام کر لے گا۔

علاوہ ازیں معروض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر معروض کا باصرہ سے تعلق ہے تو یہ نظر سے اوجھل ہو جائے گا۔ اگر سامعہ سے تعلق ہے تو ناقابل سماعت ہو جائے گا بشرطیکہ ہم اس کی طرف قطعی طور پر متوجہ نہ ہوں۔

ہیلم ہو لڑ جس نے اپنی توجہ جسی کے اس طور پر سخت ترین امتحانات لئے ہیں کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ایسی اشیاء کے دیکھنے پر مجبور کیا ہے جو عموماً نظر انداز کر دی جاتی ہیں، وہ شبکی رقابت کی فصل میں اس مسئلے کے متعلق بعض لحاظ باتیں بیان کرتا ہے جس منظر کا شبکی رقابت نام ہے وہ یہ ہے کہ اگر ہم ہیکل آنکھ سے ایک مختلف تصویر کو دیکھیں (مثلاً جسی ذیل کی مجسم نمائی تصویر ہے) تو شعور میں بعض اوقات ایک تصویر آئے گی اور بعض اوقات دوسری یا ایسا ہوگا کہ دونوں کا کچھ حصہ شعور میں آئے گا۔ مگر دونوں تصویریں ملکر کبھی نہ آئیں گی۔ ہیلم ہو لڑ کہتا ہے۔

میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں ارادی طور پر کبھی خطوط کے ایک نظام کی طرف توجہ کر سکتا ہوں اور کبھی دوسرے کی طرف اور پھر یہ نظام کچھ دیر کے لئے نظر آتا رہتا ہے، بالکل دوسرا بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایسا اس وقت ہوتا ہے جب میں پہلے ایک نظام کے اور پھر دوسرے نظام کے خطوط گننے کی کوشش کرتا ہوں لیکن توجہ کو کچھ دیر کے لئے کسی ایک نظام کا پابند کرنا بہت مشکل ہے سوائے اس حالت کے جب کہ ہم اس کے دیکھنے کے ساتھ کسی متنازعہ کا بھی اتلاف رکھیں جو توجہ کے فعل کو ہمیشہ تازہ کرتا رہے۔ ایسا خطوط کے گننے ان کے فاصلوں اور اس قسم کی چیزوں کا مقابلہ کرنے سے ہو سکتا ہے توجہ کا ایسا توازن جو ذرا دیر کے لئے ابھی باقی رہے کسی حالت میں قائم نہیں ہو سکتا توجہ کو جب اس کی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو قدرتی نئی چیزوں پر سبذول ہونا چاہتی ہے۔ اور جیسے ہی اس کے معروض کی دلچسپی ختم ہو جاتی ہے اور کوئی نئی چیز غور کرنے کے لئے باقی نہیں رہتی، اسی وقت یہ ہماری مرضی کے بغیر کسی اور شے پر صرف ہونے لگتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک ہی معروض پر قائم رکھنا چاہیں تو ہم کو معروض کے متعلق کوئی نہ کوئی نئی شے دریافت کرنے کی جستجو میں رہنا چاہئے، مخصوصاً اس وقت جب کہ اور قوی اثرات ہم کو اپنی طرف کھینچ رہے ہوں۔

ہیلم ہو لڑ کے یہ الفاظ اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ توجہ جسی پر صادق

آتے ہیں تو توجہ ذہنی پر ان کو بدرجہ اولیٰ صادق آنا چاہیے کسی موضوع فکری طرف مستقل توجہ قائم نہ رہنے کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ ہم اس کو متواتر اٹھتے چلتے رہیں۔ اور بتدریج اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہیں۔ ایک مقرر اور غیر متبدل طور پر بار بار آنے والا تصور ذہن پر صرف مرض ہی کی حالت میں قابض و حاوی ہو سکتا ہے۔

ذکاوت و توجہ | اب یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ ذہن قوی تازہ اور عمدہ ہوتا ہے اس کے لئے توجہ مسلسل اس قدر سہل کیوں ہوتی ہے۔ ایسے ذہنوں میں مضامین اگتے چھو لتے اور بھٹکتے ہیں۔ ہر لمحہ وہ ایک نئے نتیجہ سے خوش ہوتے اور از سر نو توجہ کو قائم کرتے رہتے ہیں۔ لیکن جو ذہن اسباب سے عاری کند و غیر مختصر ہوتا ہے وہ بہ شکل کسی موضوع کی طرف دیر تک توجہ کر سکتا ہے۔ ایک ہی نظر اس کی دلچسپی کے امکانات کو ختم کر دیتی عالی طبع اشخاص کے متعلق عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں مسلسل توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کے متعلق یہ خوف ہوتا ہے کہ ان کی نام نہاد قوت الفعالی یا غیر ارادی قسم کی ہوتی ہے۔ ان کے تصورات جمباتے ہیں۔ ان کے زرخیز ذہنوں میں ہر مضمون کی غیر محدود شاخیں پھوٹی چلی جاتی ہیں اور اس طرح ممکن ہے کہ وہ گھنٹوں مست رہیں لیکن علو طبع ان کو متوجہ کرتا ہے، ان کی توجہ انھیں عالی طبع بنادیتی اور جب ہم معاملہ کی نہ تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اور معمولی آدمیوں کی توجہ کی نوعیت میں اس قدر فرق نہیں ہوتا جتنا کہ ان کے معروضات کی نوعیت میں ہوتا ہے جن پر ان کی توجہ کامیابی کے ساتھ مبذول ہوتی ہے عالی طبع انسان کے ذہن میں یہ زنجیر غاسلسلوں کی طرح ہوتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی معقول قانون کے ذریعہ سے سمجھاتا رہتا ہے۔ اس لئے ہم توجہ کو تو توجہ مسلسل کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موضوع شعور گھنٹوں ایک ہی رہا ہے۔ عام انسانوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر غریب ہوتا ہے معروضات کوئی معقول ربط انہیں رکھتے ہیں۔ اور ہم توجہ کو آواز

یا غیر مستقل کہتے ہیں۔

غالباً طباعی فی الحقیقت انسان کو توجہ ارادی کی عادت کے حاصل کرنے میں مانع ہوتی ہے اس لئے مہمولى ذہنی وہب ہی ایسی زمین ہے جس میں قوت ارادی کے فضائل کے پوری طرح پر ہونے کی توقع کی جاسکتی ہیں۔ لیکن توجہ خواہ تو طباعی کی بدولت ہوتی ہو، یا قوت ارادی کے زور سے جس قدر دیر تک کوئی شخص کسی مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ وہ اس مضمون پر حاوی ہو جاتا ہے۔ توجہ گریزاں کو ارادی طور پر کسی شے کی طرف بار بار واپس بلا لینے کی قابلیت تمیز سیرت و ارادہ کی اصل جڑ ہے جس شخص میں یہ نہ ہو تو وہ صاحب اختیار نہیں ہو سکتا۔ جو تعلیم اس نحو سے یا قابلیت کو ترقی دے وہی تعلیم بہترین ہوگی۔ لیکن اس معیار کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات دینے کی تندرست اس کی تعریف کر دینا زیادہ آسان ہے۔ صرف ایک عام تعلیمی اصول توجہ سے متعلق ہے اور وہ یہ کہ بچہ کو پڑھنے سے پہلے مضمون میں جس قدر زیادہ دلچسپیاں ہوں گی اسی قدر وہ زیادہ متوجہ ہوگا۔ اس لئے اس کو اس طرح پڑھاؤ کہ وہ بہترین شے کو کسی پہلی حاصل کردہ شے کے ساتھ منسلک کر لے اور اگر ممکن ہو تو متوجہ پیدا کر دو۔ تاکہ نئی شے کسی ایسی سوال کے جواب یا جزو جواب کے طور پر آئے جو اس کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا۔

توجہ کی عضویاتی شرائط
(۱) قبل اس کے کہ کسی شے کی طرف توجہ ہو سکے۔ قشر کے متعلقہ مرکز تصوری اور حسی دونوں طرح سے پہنچ ہونے چاہئیں۔

(۲) اس کے بعد آلہ حس اپنے عضلاتی کل پر زوں کو درست کر کے اس کو صحیح طور پر محسوس کرنے کے لئے تیار ہو۔

(۳) غالباً قشری مرکز کی طرف خون کی زیادتی ہونا بھی لازمی ہے۔ ان میں سے تیسری شرط کا تو میں آئندہ کوئی تذکرہ نہ کر دوں گا کیونکہ ہمارے پاس اس کا مفصل ثبوت موجود نہیں ہے، میں نے صرف اس کو عام نکات کی

بنا پر بیان کر دیا ہے۔ پہلی اور دوسری شرط کا ثبوت ممکن ہے اور ان پر بحث کرنے کے لئے بہترین ترتیب یہ ہوگی کہ پہلے دوسری شرط سے بحث کی جائے

آلات حس کا یہ صرف حسی ہی میں نہیں بلکہ عقلی توجہ میں بھی ہوتا ہے۔
تطابق جب ہم حسی معروضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس وقت تو اس کا موجود ہونا ایک بالکل ظاہر بات ہے۔

دیکھتے اور سنتے وقت ہم اپنی آنکھوں اور کانوں کو بلا کسی ارادہ کے مناسب وضع میں کر لیتے ہیں اور سر اور جسم کو بھی موڑ لیتے ہیں۔ چکھتے اور سونگھتے وقت زبان ہونٹوں اور سانس کو معروضات سے مطابق کر لیتے ہیں۔ سطح کو محسوس کرتے وقت ہم اہل لمس کو مناسب طور پر اس پر پھرتے ہیں۔ ان تمام افعال میں مثبت قسم کے غیر ارادی عضلی انقباضات کے کرنے کے علاوہ ہم ان انقباضات کو روکتے بھی ہیں جن کے نتیجہ میں مائل ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ مثلاً چکھتے وقت ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ سنتے وقت سانس روک لیتے ہیں اس کا نتیجہ کم و بیش اس امر کا عضوی احساس ہوتا ہے کہ توجہ جاری ہے اس عضوی احساس کو ہم عموماً خود اپنے فعل کا جزو خیال کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ ہم میں ہمارے آلات حس کی مطابقت کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ پس اگر کسی شے میں ذاتی طور پر ہيجان پیدا کرنے کی قوت ہو تو وہ آواز کو اضطراری طور پر اپنے مطابق کر لیتی ہے۔ جس کے دو نتیجے ہوتے ہیں۔ اول فعل زیر بحث کا احساس ہوتا ہے۔ دوسرے معروض کی وضاحت و صفائی بڑھ جاتی ہے۔

لیکن عقلی توجہ میں بھی اسی قسم کی فعلیت کے احساسات ہوتے ہیں ان احساسات کی غالباً پیچھے آنے سے پہلے تحلیل کی تھی۔ اور ان قوی احساسات سے جن کا ابھی نام لیا جا چکا ہے ممتاز کیا تھا۔ وہ لگتا ہے جب ایک جاسہ کے معروضات سے توجہ کو دوسرے جاسہ کے معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں، تو ہمیں انتقال جہت اور مقامی تناؤ کے

تغیر کا ایک ناقابل بیان احساس ہوتا ہے ہم کو آنکھوں میں آگے کی طرف
 زور پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے یا کان ایک طرف کو مایل ہونے ہوئے محسوس
 ہوتے ہیں۔ یہ احساس توجہ کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اور کسی شے کی طرف
 غور سے دیکھنے یا کسی شے کو توجہ سے سننے کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے۔ اور
 اسی اعتبار سے توجہ پر زور پڑنا محاورہ ہے یہ فرق اس وقت خاص طور پر وضاحت
 کے ساتھ محسوس ہوتا ہے۔ جب توجہ آنکھ اور کان کے مابین نہایت ہی سرعت
 کے ساتھ ڈانوا ڈول ہوتی ہے۔ اور جب ہم لمس ذائقہ یا شامہ کے ذریعے سے
 کسی شے کا دقیق طور پر امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت مختلف آلات حس
 کے اعتبار سے مقام احساس میں نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔
 جب میں حافظے یا خیال کی کسی تصویر کو مزید طور پر ذہن کے سامنے
 لانا چاہتا ہوں تو مجھے بالکل وہی احساس ہوتا ہے جیسا کہ آنکھ یا کان کے
 ذریعے سے کسی شے کے محسوس کرنے کی کوشش کرتے وقت ہوا تھا۔ لیکن
 اس تمام احساس کی مقاسیت بہت مختلف ہوتی ہے حقیقی اشیاء (نہ تشریحات
 مابعد) کی طرف شدید ترین توجہ میں بھی زور بالکل واضح طور پر آگے کی طرف
 پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے، اور (جب ایک حاسہ سے دوسرے حاسہ کی
 طرف توجہ منتقل ہوتی ہے، اس کی جہت صرف خارجی آلات کے مابین تبدیل
 ہو جاتی ہے۔ اور باقی سر پر زور نہیں پڑتا۔ مگر حافظہ یا خیال کی حالت مختلف
 ہوتی ہے، کیونکہ اس میں احساس خارجی آلات سے بالکل سمٹ آتا ہے۔ اور
 ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے ہر کے اس حصہ میں پناہ لی ہے جو دماغ
 سے پر ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کا تصور کرنا چاہوں تو اس کی تصور
 میرے ذہن کے سامنے اس نسبت سے قائم کی جس نسبت سے میں اپنی توجہ پرانے کی طرف
 زور دوں گا بلکہ اس نسبت سے آئینگی جس نسبت سے میں اسکو پیچھے کی طرف میٹوں گا۔
 تصورات حافظہ وغیرہ کی طرف توجہ کرنے وقت جو پیچھے کی طرف
 سمٹاؤ محسوس ہوتا ہے۔ وہ مجھے اپنے اندر تو زیادہ تر اس
 احساس کا بنا ہوا معلوم ہوتا ہے جو ڈھیلوں کے باہر اور اوپر کی طرف

واقعی طور پر گردش کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ درجی گردش کہ نیند کی حالت میں ہوتی ہے، اور جب ہم کسی خارجی شے کو دیکھتے ہیں تو ان کا عمل اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔

لیکن آلہ حس کا یہ تطابق توجہ حسی تک میں بھی لازمی و ناگزیر عمل نہیں ہے۔ یہ ایک ثانوی نتیجہ ہوتا ہے جس کو رد کا جاسکتا ہے جیسا کہ بعض مشاہدات سے ثابت ہے۔ یہ عموماً صحیح ہے کہ جو شے ہماری سماعت نظر کے حاشیہ میں ہوتی ہے اس کی طرف اس وقت تک توجہ منقطع نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ نظر کو منقطع نہ کر لے۔ اس وجہ سے تطابق و گردش کی ایسی حرکات کا بہت امکان ہوتا ہے جو اس کی تصویر کو قعر مرکزی یا سب سے زیادہ حسیت والے نقطہ پر قائم کر دیں مگر سب کو کام میں لا کر مشق کی جائے تو ہم حاشیہ کے شے کی طرف آنکھوں کو حرکت دیئے بغیر بھی متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان حالات میں معروض کبھی پوری طرح صفائی کے ساتھ نظر نہیں آتا کیوں کہ شبکیہ پر اس کے عکس کا محل وقوع صفائی کو ناممکن کر دیتا ہے۔ لیکن ہر شخص بطور خود کو مشق کر کے اپنے آپ کو مطمئن کر سکتا ہے ہم کو اس کا اس سے زیادہ واضح شعور ہو جاتا ہے جتنا کہ کوشش کرنے سے قبل تھا۔ مددگاروں کے استاد اسی طرح ان لڑکوں کی حرکتوں کو دیکھتے ہیں۔ جن کی طرف وہ بظاہر نگہاں معلوم نہیں ہوتے۔ عموماً عورتیں اپنی حوالی کی بصری توجہ کو مردوں کی نسبت زیادہ سدھاتی ہیں۔ ہیلیم ہولٹز اس واقعہ کو اس قدر دلچسپ پیرائے میں بیان کرتا ہے کہ میں اس کے پورے مشاہدے کو نقل کروں گا وہ مجسم نامی تصویروں کے جوڑوں سے جن پر ایک لمحہ بھر کی برقی روشنی پڑتی تھی ایک مجسم شے کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ تصویریں ایک اندھیرے صندوق میں تھیں جن کو کبھی کبھی بجلی کا شعلہ روشن کر دیتا تھا۔ اور ان درمیانی وقفوں میں آنکھوں کو ادھر ادھر ہونے سے بچانے کے لئے ہر تصویر کے درمیان میں سے ایک سوراخ کر دیا گیا تھا۔ اس سوراخ میں سے کمرے کی روشنی آتی تھی جس کی وجہ سے اندھیرے وقفوں میں آنکھ کے سامنے ایک چمکدار نقطہ ہوتا تھا۔ میٹرازی

بصری محوروں کے ذریعہ یہ نقطے لکر ایک پوری مثال بن گئے۔ ڈھیلے کی خفیف سی بھی حرکت اس مثال کی وجہ سے فوراً معلوم ہو جاتی تھی۔ کیوں کہ یہ فوراً دہری ہو جاتی تھی۔ اس طرح ہیلیم ہوائی گز نے یہ تحقیق کی کہ اگر آنکھوں کو حرکت نہ دی جائے تو سادہ خطی شکلیں شعلے کی ایک چمک پر مجسم معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جب شکلیں چھپیدہ نوٹو ہوتی ہیں تو اس وقت ان کے مجموعے کو سمجھنے کے لئے متواتر بہت سے شعلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہ لکھتا ہے کہ ”یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ جب ہم تصویر کے سوراخوں پر پوری طرح سے نظر جمائے رہتے ہیں اور ان کی مجموعی مثال کو دو میں متفرق نہیں ہونے دیتے اس وقت قبل اس کے روشنی آئے ہم ارادی طور پر اپنی توجہ کو تاریک ساحت کے کسی حصہ کی طرف قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور روشنی ہونے پر تصویر کے صرف ان اجزاء سے ارتسام لے سکتے ہیں جو اس حصہ میں ہوتے ہیں۔ پس اس بارے میں ہماری توجہ ہماری آنکھوں کی وضع و تطابق یا ان آلات کے کسی معلوم تغیر کی پابند نہیں ہوتی یہ اپنے آپ کو شعوری اور ارادی کوشش سے اندھیرے رقبہ کی کسی منتخبہ حصہ کی طرف قائم کر سکتی ہے ممکن ہے کہ یہ مشاہدہ توجہ کے کسی آئینہ نظر کے لئے سب سے زیادہ اہم ثابت ہو۔“

مرکز کا تصویری لیکن اس اعتبار میں اگر تصویر کے محیطی حصہ کے ساتھ ہر جہان مطابق نہ ہو تو پھر اس کے ہماری توجہ میں حصہ دار ہونے کے کیا معنی ہیں؟ جب ہم توجہ کو کسی ایسی شے پر صرف

کرتے ہیں جس کے ساتھ مطابقت کرنے پر ہماری طبیعت رضا مند نہ ہوتی ہو تو اس وقت کیا ہو گا؟ اس سے ہم عمل کے دوسرے پہلو پر پہنچ جاتے ہیں۔ اور یہ وہی تصویری پہنچ ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ تصویر کے حاشیہ کی طرف توجہ کرنے کی کوشش اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہاں ہوتا ہے ہم اس کا حتمی الامکان واضح تصور قیام کرنا چاہتے ہیں۔ تصور جس کی امداد کے لئے آتا ہے اور اس کو زیادہ واضح کر دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ کوشش کے ساتھ آئے

اور ان حالات میں اس کا اس طرح سے آنا اس احساس کا باقی جزو ہوتا ہے جس کو جدوجہد توجہ کہتے ہیں۔ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے توجہی افعال میں کس قدر عمومیت کے ساتھ اس شے کا پہلے سے خیال موجود ہوتا ہے جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ مسٹر لیوس اس کو ادراک پیشیں کہتے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اصطلاح وقوع تجربہ سے پہلے اس کا خیال کرنے کے لئے بہترین ہے۔ جب توجہ عقلی ہوتی ہے اس وقت تو اس کا ہونا لازمی ہے۔ کیوں کہ اسی حالت میں جس شے کی طرف توجہ ہوتی، وہ تصور داخلی محاکات یا عقل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم معروض کی تصویری تعمیر کا دھوسے توجہ میں بھی ثابت کریں تو پھر اس کا ہر جگہ موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت توجہ حسی اپنے اوج کمال پر ہوتی ہے تو اس وقت یہ بتانا ممکن ہوتا ہے کہ مدرک کا کس قدر جزو باہر سے ارتسام ہو رہا ہے۔ اور کس قدر ذہن سے آ رہا ہے لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے لئے ہم جو کچھ تیار کرتے ہیں ہمیشہ اس کا ایک جزو ذہن میں معروض کا ایک خیالی شے قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہ امر مسئلہ زیر بحث کا تصفیہ کرنے کے لئے کافی ہو گا۔

زمان رد عمل کے اختبارات میں اگر ہم اپنی توجہ اس حرکت کی طرف مبذول رکھیں جو ہم کرنے والے ہیں تو اس سے وقفہ کی مدت کم ہو جاتی ہے۔ آٹھویں باب میں ہم نے اس کمی کی یہ وجہ بیان کی تھی کہ جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ حرکت کو پہلے ہی سے اس قدر بھرا ہوا پاتا ہے کہ بس چھوٹنے کے لئے تیار ہوتا ہے اس لئے رد عمل کی طرف انتظار کی توجہ کرنے سے مرکز متعلقہ میں ایک طرح کی نیم ہیجانی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

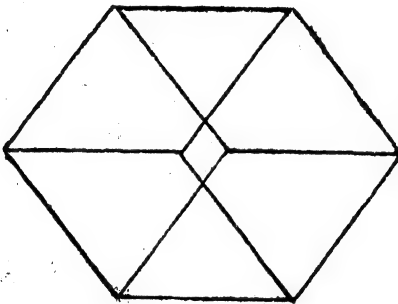
اگر وہ ارتسام جس کو ہمیں محسوس کرنا ہے بہت ہی کمزور ہو تو اس کے احساس میں ناکام نہ رہنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی توجہ اس کی قوی شکل کی طرف مبذول کر کے تیز کر لیں، ہمیں جو لٹز کہتا ہے کہ اگر کسی زائد سرنی کا مشاہدہ کرنا چاہیں تو مناسب ہو گا کہ اس آواز سے جس کی تحلیل کرنی ہے ذرا پہلے اس سر کو نکالیں جس کی ہمیں تلاش ہے۔ اگر تم کسی لٹز کو کسی زائد سرنی کے

مطابق ہو، مثلاً آوازی کی جم زائد سرتی کے اپنے کان کے مقابل لاوا، اور پھری کا سر نکالو تو سمجھیں ایسا معلوم ہوگا کہ گمگئے سے جم کی آواز بہت زور سے سنائی دیتی ہے..... گمگئے کے ذریعہ قوی کرنے کے طریقہ سے بے آلہ کان کو ایسی خفیف آواز کی طرف متوجہ کرنے کا بھی کام لے سکتے ہیں۔ جو معمولاً سنانی نہیں دیتی۔ کیوں کہ جب گمگئے کو بتدریج علیحدہ کرتے ہیں تو ج کمزور پڑ جاتا ہے لیکن توجہ جو ایک مرتبہ اس کی طرف رجوع ہو چکی ہے اب اس کو زیادہ آسانی کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتی ہے۔ اور مشاہدہ کرنے والا اب جم کی سرتی کو بلا امداد خارجی اپنے کان سے سر کی قدرتی اور غیر متغیر آواز میں سنتا ہے۔

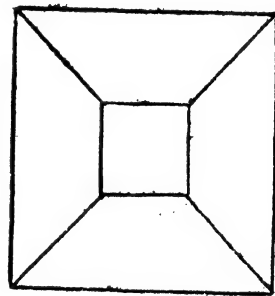
ونٹ اس قسم کے تجربات پر تنقید کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہی بات کمزور دیگر ذراں بصری ارتسامات کے متعلق بھی ظہور میں آتی ہے ایک تصویر پر بجلی کے شعلوں سے روشنی ڈالو ان شعلوں کے مابین طویل وقفے ہونے جائیں پہلے یا بعض اوقات دوسرے یا تیسرے شعلہ کے بعد شکل کوئی شے شناخت ہو سکے گی۔ لیکن منہم تصویر کو حافظہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہتا ہے۔ بہت دیر بھی شعلہ اس کو مکمل کرتا ہے اور اس طرح آخر کار ہم کو نسبتہ واضح طور پر ادراک ہو جاتا ہے۔ اس داخلی تعلیت کا اصل محرک عموماً خارجی ارتسام سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم ایک آواز سنتے ہیں جس میں بعض ارتسامات کی بنیاد پر ہم کو کسی زائد سرتی کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ہم حافظہ میں اعادہ کرتے ہیں اور آخر کار ہم اس کو اس آواز میں پہچان لیتے یا مشاہدہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی ایسی معدنی شے کو دیکھتے ہیں جس کو پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ ارتسام حافظہ کی مثال کو نازہ کر دیتا ہے جو کم ذہنی قطعی طور پر خود ارتسام کے ساتھ کا فور ہو جاتی ہے مختلف قسم کے ارتسامات کے لئے مختلف قسم کے تطابقات کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ کے دباؤ کا داخلی احساس ان ارتسامات کی قوت کے ساتھ بڑھتا جاتا ہے جن کے ادراک کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

ان نام باتوں کے سمجھنے کا فطری طریقہ یہ ہے کہ ایسے دماغی خلیہ کا خاکہ پیش نظر رکھا جائے جن پر دو سمتوں سے عمل ہو رہا ہے یعنی معروض اس کو خارجی طور پر متوجہ کرتا ہے اور دماغی خلا یا داخلی طور پر متاثر کرتے ہیں۔ دماغی خلیہ کی پوری قوت ہر دو اجزاء کے اتحاد میں کی طالب ہوتی ہے۔ معروض پر اس وقت پورے طور پر توجہ نہیں ہوتی اور نہ پوری طرح اس کا ادراک ہو سکتا ہے جب یہ محض موجود ہی

ہوتا ہے۔ بلکہ اس کا موجود ہونا، اور داخلی طور پر متشکل ہونا دونوں ضروری ہے۔
اب جو چند تحریرات بیان کئے جاتے ہیں ان کے سمجھنے میں کوئی دقت نہ ہوگی
مثلاً ہیلیم پولٹرون جسم نامی قضاویہ کے متعلق جن پر ایک لمحہ کے لئے برقی روشنی ڈالی گئی مندرجہ
ذیل مشاہدہ بیان کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو تصویریں اتنی سادہ ہوتی ہیں کہ ان کا میرے
لئے دو گونہ دیکھنا نسبتاً دشوار ہوتا ہے میں ان کو دو گونہ دیکھنے میں کامیاب ہو سکتا ہوں
اگرچہ وہ لمحہ بھر ہی کیلئے نظر کے سامنے کیوں نہ آئیں۔ اور وہ اس ترکیب سے کہ جس وقت
میں غور سے خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ یہ دو گونہ کسی نظر آتی چاہیں میں ان کو دو گونہ دیکھ
لیتا ہوں اس صورت میں توجہ کا اثر خالص ہے کیوں کہ کل بھی حرکات خارج کر دی گئی ہیں۔



شکل نمبر ۵۵



شکل نمبر ۵۶

نیز رقابت شکی کے متعلق لکھتے ہوئے ہیلیم پولٹرون کہتا ہے اس میں دوحوں کے
مابین کوئی زور آزمائی یا کشمی نہیں ہوتی بلکہ اس کا اعصار ہماری توجہ کے قایم کرنے یا
اس سے قاصر رہنے پر ہوتا ہے۔ بلاشبہ ایسا مظہر تو کوئی اور شکل ہی سے دستیاب ہوگا
جو ان اباب کے مطالعہ کے لئے جو توجہ کے متعین کرنے میں اس قدر موزوں ہو رہی
کافی نہیں کہ پہلے ایک آنکھ سے اور پھر دوسری آنکھ سے دیکھنے کا شعوری ارادہ
کیا جائے جس چیز کے دیکھنے کی ہمیں توقع ہوتی ہے اس کا جتنا واضح تصور ممکن ہو
قائم کرنا چاہئے۔ اس کے بعد یہ واقعی طور پر نظر آنے لگے گی۔

اشکال نمبر ۵۵ و نمبر ۵۶ میں جہاں نتیجہ مبہم ہے وہاں ہم ایک
ظاہری شکل سے دوسری کی طرف پہلے ہی سے اس شکل کا تصور کر کے

جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں، تغیر کر سکتے ہیں۔ اسی طرح سے ان معنوں میں جہاں ایک تصویر میں کچھ خطوط ملکہ ایسی شے کی تصویر پیدا کر دیتے ہیں جس کو جو کچھ بظاہر تصویر سے ظاہر ہوتا ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ شبہ اس قسم کی تمام تصویروں میں جہاں کوئی شے غیر نمایاں ہوتی ہے جس کا بائیں گاہ سے تمیز کرنا مشکل ہوتا ہے، ممکن ہے ہم اس کی طرف زیادہ دیر تک دیکھ سکیں لیکن جب ایک بار دیکھ لیتے ہیں، تو ہم اس کی طرف پھر جب چاہے متوجہ ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اب ہمارے تخیل میں اس کا ذہنی شے ہوتا ہے۔ اور یہی

زبان کے ان مہمل الفاظ Paddlen Rhone querons سے فوراً ہی کون انگریزی کے یہ الفاظ خیال کر سکتا ہے Paddle your own canoe لیکن جس شخص نے ان کی مطابقت کو ایک بار دیکھ لیا ہے تو وہ کب ان کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہ سکتا ہے۔ کسی دور کے گھنٹے کے بننے کا انتظار کرتے وقت ذہن اس کی مثال سے اس قدر پر ہوتا ہے کہ ہر لمحہ یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی آواز سنا دیے رہی ہے۔ یہی حال منتظرہ قدموں کی آہٹ کا ہے جنگل میں کیسی ہی آہٹ کیوں نہ ہو مگر شکاری اس کو شکار ہی کی سمجھتا ہے علیٰ ہذا مفرد کو تعاقب کرنے والے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عاشق کو بازار میں مبتنی ٹوہیاں نظر آتی ہیں، ان کو ذرا دیر کے لئے وہ اپنی محبوبہ ہی کی ٹوپی خیال کرتا ہے ذہن میں جو مثال ہوتی ہے وہی توجہ ہے۔ اور جس شے کی تلاش ہوتی ہے اس کا ادراک پیشیں آدھا ادراک ہوتا ہے۔

اس وجہ سے لوگ سوائے ان چیزوں کے، جن کا دیکھنا انہیں سکھایا گیا ہے، اور چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ ہم میں سے ہر شخص ایسے منظر دیکھ سکتا ہے جو اس کو ایک دفعہ دکھایا جا چکا ہے، اور جس کو ہزاروں سے ایک بھی خود بخود نہیں دیکھ سکتا۔ شاعری اور ننون لطیفہ میں بھی قبل اس کے کہ ہمارا جالیاتی ذوق پوری طرح سے ترقی کر سکے، اور غلط جذبہ سے متاثر نہ ہو یہ ضروری ہے کہ پہلے کوئی شخص بتائے کہ کون کون سے پہلو انتخاب کرنے چاہئیں اور کن کن چیزوں کی تعریف کرنی چاہئے۔ کنڈرگارٹن یا تعلیم الاطفال میں ایک مشق یہ بھی

ہوتی ہے کہ لڑکوں سے پوچھا جاتا ہے کہ پھول یا مصنوعی پرند کی وہ کتنی خصوصیات کو بتا سکتے ہیں جن حصوں کا ان کو پہلے سے علم ہوتا ہے۔ وہ ان کے بلا تامل نام لے دیتے ہیں مثلاً پتیاں، دم، چونچ، ٹانگیں وغیرہ لیکن ممکن ہے کہ گھنٹوں تک یہ نکتہ نہ پہنچے وغیرہ ان کو نظر نہ آئیں۔ ہاں جب ان کی توجہ ایک بار ان جزئیات کی طرف منطقت کرادی جاتی ہے تو اس کے بعد وہ انہیں ہر دفعہ دیکھتے ہیں مختصر یہ کہ عموماً ہم انہیں اشیاء کو دیکھتے ہیں جن کا ہمیں ادراک پیشین ہوتا ہے۔ اور ہمیں ادراک پیشین صرف ایسی چیزوں کا ہوتا ہے جن پر ہمارے لئے نشان لگا دیا جاتا ہے اور نشانات ہمارے ذہنوں میں ثبت ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمارے نشانات کا ذخیرہ ختم ہو جائے تو ذہنی طور پر ہم دنیا کی منجھھاریں کھوئے جائیں۔

تعلیمی استنباطات | اول تو جو بچے اس مضمون سے جس کی ان کو تعلیم دی جا رہی ہے نا واقف محض ہوتے ہیں۔ اور سبق پڑھتے وقت ان کی عقل اُپلے پلے چلی جاتی ہے ان کی توجہ کے قوی کرنے کے لئے کوئی صورت نکالنی چاہئے۔ ایسی صورت میں استاد کو کام کے ساتھ کسی شے کو وابستہ کر کے شوق دلانا چاہئے اگر کوئی داخلی شے نہ ملے تو انعام کے لالچ یا سزا کے خوف ہی سے سہی اگر کوئی مضمون خود بخود توجہ کو اپنی طرف منعطف نہ کرتا ہو تو اس کے لئے کہیں اور سے دلچسپی مستعار لینی چاہئے۔ لیکن بہترین دلچسپی داخلی ہوتی ہے۔ اور ہمیں کسی جماعت کو تعلیم دیتے وقت نئی چیزوں کو عقلی کڑیوں کے ذریعہ ایسی چیزوں کے ساتھ منسلک کرنا چاہئے جن کے ان کو ادراک پیشین ہو چکے ہیں۔ پہلے سے دیکھی اور پہچانی ہوئی شے کی طرف ذہن آسانی کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اور یہ پھر نئی شے کے ذہن میں آنے کا موجب ہوتی ہے۔ یہ نئی شے کے لئے بہ اصطلاح ہر بار ادراک کی حجم ہو جاتا ہے۔ اب یہ معلوم کی سمجھ پر مبنی ہے کہ وہ کس قسم کے ادراک کی حجم سے کام لے۔ نفسیات کو صرف عام اصول مقرر کر سکتی ہے۔ دو مکمل اس ذہنی آوارہ گردی کو لینا چاہیے جو ممکن ہے آگے چلکر

ہم کو پڑھتے یا سنتے وقت تکلیف دے۔ اگر توجہ داخلی حس کے اعادہ پر کرنی چو تو محض آنکھ سے پڑھنے اور کان سے سننے کی عادت ہی کافی نہیں بلکہ سننے یا دیکھنے ہوئے الفاظ کو صاف طور سے ادراک کرنا چاہئے اس سے الفاظ کی طرف توجہ زیادہ ہو جائے گی۔ تجربہ سے یہ بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ میں اپنے آوارہ گرد ذہن کو کسی گفتگو یا تقریر کی طرف اس طرح سے بہت زیادہ متوجہ رکھ سکتا ہوں کہ جن الفاظ کو سنوں ان کی گوج کو فعلی طور پر اپنے کالفلڈ میں دوبارہ محسوس کروں۔ میرے شاگردوں میں سے بعض نے یہی طریقہ اختیار کیا تھا اور ان کا بیان ہے کہ ان کو اس سے نفع ہوا ہے۔

توجہ اور اختیار | میرے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا توجہ کو کلیتہً عصبی شرط ہی متعین کرتی ہیں۔ میری رائے میں جس قدر اشیاء کی طرف ہم متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان کا اسی طرح سے تعین ہوتا ہے عصبی کل پرزوں کے بغیر کوئی شے ہماری توجہ کو منقطع نہیں کر سکتی لیکن ہماری ذہنی نظر کو اپنی طرف منقطع کر لینے کے بعد جس قدر توجہ کسی شے کی طرف ہو سکتی اس کا سوال دوسرا ہے۔ بسا اوقات ذہن کو اس کی طرف مشغول رکھنے کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم اپنی مرضی کے مطابق کم و بیش کوشش کر سکتے ہیں۔ اگر یہ احساس جھوٹا نہ ہو۔ اگر ہماری کوشش روحانی اور ایک غیر محدود قوت ہو تب تو اس میں شک نہیں یہ نتیجے کے پیدا کرنے میں دماغی شرائط کے ساتھ برابر کی حصہ دار ہوگی۔ اگرچہ یہ کوئی نیا تصور پیدا نہ کرے مگر اس کے باوجود یہ شعور میں لاتعداد تصورات کے قیام کو گہرا اور طویل کر دیتی جو بصورت دیگر نسبتہً سرعت کے ساتھ محو ہو جاتے۔ اس طرح سے جو وقفہ ملتا ہے ممکن ہے وہ ایک سکنڈ سے زیادہ نہ ہو۔ مگر یہ ایک سکنڈ بھی حد سے زیادہ اہم ہو سکتا ہے کیوں کہ جب دو اشتلا فی نظام قریباً مساوی ہوتے ہیں تو لمحوں کی متواتر رد و بدل میں بسا اوقات صرف ایک سکنڈ کی کم و بیش توجہ سے یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ آیا ایک نظام قوت پا کر میدان

شعور پر قابض ہو جائے گا اور نشو و نما پائے گا یا دوسرا۔ جب اس کا نشو و نما ہو چلتا ہے تو ممکن ہے کہ یہ ہم کو عمل پر آمادہ کرے، اور وہ عمل ہمارے نوشتہ تقدیر پر مہر آخری ہو۔ جب ہم ارادہ کے باب پہنچیں گے تو معلوم ہو گا کہ ارادی زندگی کے کل تماشے کا مقدار توجہ پر مدار ہوتا ہے۔ مخالف حرکت تصور میں اس کی خفیف سی کمی و بیشی سمائے کا تصفیہ کر دیتی ہے۔ لیکن حقیقت کا تمام ترا احساس، حیات ارادی کے تمام جوش و غروش ہمارے اس احساس پر مبنی ہوتا کہ اس میں واقعات کا لمحہ بہ لمحہ حقیقت تصفیہ ہو۔

اور یہ ایسی زنجیر کی جھنکار نہیں ہے جو قرنہا قرن پہلے تیار ہوئی تھی، یہ احساس جو زندگی و تاریخ میں ایسے عبرت ناک جوش پیدا کر دیتا ہے ممکن ہے محض داہمہ بھی نہ ہو۔ ممکن ہے کوشش ایک اصلی قوت ہو۔ اور محض نتیجہ بھی نہ ہو۔ اور ممکن ہے اس کی مقدار خیر محدود ہو۔ اس مقام پر سنجیدہ حکیم کا آخری لفظ اقرار لاعلمی ہے کیونکہ جو قوتیں اس میں دخل رکھتی ہیں وہ اس قدر نازک ہیں کہ ان کا کبھی بالتفصیل اندازہ ہونا نظر نہیں آتا۔ بہر کیف نفسیات اپنے لئے کامل حیرت کا مسلک اختیار کرنے پر مجبور ہے اگر کسی ایسی قوت کا وجود بھی ہو تو یہ اس کو اختیار کے نتائج سے نکال دے گی میں بھی کل علمائے نفسیات کی طرح اس کتاب میں اسی پر عمل کروں گا۔ حالانکہ اس بات سے بھی خرب واقف ہوں کہ اس قسم کا طرز عمل اگرچہ نظمی تدبیر ہے جو واقعات کو سادہ اور علمی طریق پر ترتیب دینے کے لئے جائز ہے، لیکن کسی طرح بھی مسئلہ جبر و اختیار کا تصفیہ نہیں کرتا۔

باب

تعقل

ذہن کی مختلف حالتوں کے ایک ہی معنی ہو سکتے ہیں۔ وہ عمل جس سے ہم کسی موضوع بحث کو ممتاز کرتے اور اس میں اور دوسری چیزوں میں حد فاصل قائم کرتے اور اس کو پہچانتے اور شناخت کرتے ہیں اس کو تعقل کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک ہی ذہنی حالت بہت سی چیزوں کا خیال کرتی ہے تو یہ لازمی طور سے بہت سے تعلقات کی حامل ہوتی ہے۔ اگر یہ حالت اس طرح سے متعدد عقلی فعل انجام دیتی ہو تو اس کو تعقل مرکب کی حالت کہہ سکتے ہیں۔

ہم کو ایسی اشیاء کا تعقل ہو سکتا ہے جن کو خارج از ذہن قرار دیا جاتا ہے مثلاً آدھانی انجن یا من گھڑت چیزوں میں بری یا محض عقلی اور فرضی چیزوں میں جیسے فرق یا عدم۔ لیکن جس شے کو ہم سمجھتے ہیں ہمارا تعقل اسی شے کا ہوتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور شے کا نہیں ہوتا، ایسے اس کے بجائے کسی اور شے کا تعقل نہیں ہوتا اگرچہ اس پر اضافہ بہت کچھ ہو سکتا ہے۔ عالم ہمارے تفکر و تدبر کے لئے بے قیاس مواد پیش کرتا ہے، اس میں ہمارے توجہ کوئی ایک ایک جزو انتخاب کر لیتی ہے، ہر فعل تعقل اسی توجہی انتخاب سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی جزو کو بغیر کسی قسم کے انتشار کے مضبوط پکڑے رہتا

تفعل ہے۔ انتشار اس وقت واقع ہوتا ہے جب ہم کو اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ جس شے کا ہمارے سامنے ذکر کیا گیا ہے وہ ہمارے معنی کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس لئے تفعلی عمل کے کامل ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فکر نہ صرف یہ کہے کہ میری فلاں شے مراد ہے بلکہ یہ بھی کہے کہ فلاں شے میری مراد نہیں ہے۔ اس لئے ہر تفعل جو کچھ ہوتا ہے وہی رہتا ہے اور کبھی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ ذہن مختلف اوقات میں اپنی حالتیں اور اپنے معنی تبدیل کر سکتا ہے۔ ایک تفعل کو چھوڑ کر دوسرا تفعل اختیار کر سکتا ہے، لیکن جس تفعل کو یہ چھوڑ دیتا ہے اس کے متعلق کسی طرح سے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اپنے بعد کے تفعل میں منتقل ہو گیا ہے۔ کاغذ کا ٹکڑا جو ایک مینٹ بیل سفید تھا اس کو میں اب سوختہ و سیاہ دیکھتا ہوں۔ لیکن میرا سفیدی کا تفعل سیاہی کے تفعل میں نہیں بدلا، بلکہ یہ خارجی سیاہی کے مقابلہ میں اور بھی نمایاں معلوم ہوتا ہے جس سے میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ سیاہی کاغذ کا تغیر ہے، اگر سفیدی کا تفعل باقی نہ رہتا تو مجھے سیاہی کے علاوہ اور کسی شے کا علم نہ ہوتا۔ چنانچہ ارادہ طبعی اشیاء کے تغیر کے مابین عالم تعلقات افلاطون کے عالم مثل کی طرح سے اہل اور مستحکم موجود ہے۔ بعض تعلقات اشیاء کے ہوتے ہیں، بعض حوادث اور بعض اوصاف کے لیکن خواہ تو تفعل شے کا ہو یا حادثہ اور وصف کا اگر یہ اس طرح سے مہذب و منفرد ہو جاتا ہے جس سے اس میں اور دوسری اشیاء میں تفاوت و امتیاز ہو سکے تو بس اتنا تفعل شناخت کے لئے کافی ہے۔ اس کو یہ یاد رکھنا کافی ہو گا۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی شے کا تفسیر نہ ہو یا محض برائے نام بھی ہو تو محض تعبیر سے اس کا تفعل ہو سکتا ہے۔ اہم بات صرف اتنی ہے کہ بروقت گفتگو ہم اس کو پہچانتے ہوں اور جانتے ہوں کہ ہاں فلاں شے ہی کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے۔ اور اس کے لئے استحضار کامل کی ضرورت نہیں ہے اگرچہ ایسی ہی شے کیوں نہ ہو جس کا کامل طور پر استحضار ہو سکتا ہو۔

ان معنی میں ان جانوروں تک کو تفعل ہو سکتا ہے جو باعتبار عقل

نہایت ہی ادنیٰ سطح پر ہوتے ہیں۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ جب دوسری بار تجربے سے ان کو سابقہ پڑے تو وہ پہچان لیں کہ ہاں یہ وہی تجربہ ہے جو پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اگر سکو سانپ کے ذہن میں یہ خیال گذرا کہ ارے جس شے کو میں بھول گیا تھا یہ تو پھر وہی میرے سامنے ہے تو وہ بھی صاحبِ عقل ہو سکتا ہے۔ یہی ایک ہونے کی حس ہمارے شعور کی اصل بنیاد ہے۔ کسی ایک امر کے متعلق شعور کی مختلف حالتوں میں غور و فکر ہو سکتا ہے اور ان میں سے بعض حالتوں کو بھی علم ہو سکتا ہے کہ ہم اسی امر پر غور کر رہے ہیں جس پر ہم سے پہلے کی حالتیں غور کر چکی ہیں۔ بالفاظ دیگر ذہن ایک ہی شے کے خیال کرنے کا ارادہ کر سکتا ہے اور جس وقت ایک ہی شے کے خیال کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس وقت جان سکتا ہے کہ میں اسی شے کے متعلق خیال کر رہا ہوں۔ مجرد کلی اور مشکوک مراد معنی کی حس شعور کا عجیب و غریب عنصر ہوتی ہے چیزوں کے تعقل یہ ذہن کے ان گریزاں اور تغیر پذیر واقعات میں سے ہے جن پر تامل کو دسترس نہیں ہوتی اور یہ ان کو اس طرح سے علیحدہ کر کے جانچ پرکھ اور تامل نہیں کر سکتا جس طرح سے علم دیدان کا ماہر ایک کپڑے کو پن میں لگا کر لوٹ پلٹ کر دیکھتا ہے۔ اس کا تعلق کمعرض کے حاشیہ سے ہوتا ہے اور یہ ایک ایسے میلان کا احساس ہوتا ہے جس کے عصبی رخ پر بلاشبہ ابھرتے اور دبتے ہوئے ایسے لاتعداد اعمال ہوتے ہیں جن کا ان کے حقیقت اور حجبہ ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں چلتا (دیکھو باب ۱) فہمید سس کے سامنے ایک شکل ہوتی ہے، لیکن وہ اس امر سے پوری طرح سے واقف ہوتا ہے کہ اس کے خیالات اور تعداد اشکال پر منطبق ہوتے ہیں اور اگرچہ ایک خاص طول کے خطوط اس کے پیش نظر ہوتے ہیں ان کی ایک خاص جہت اور رنگ ہوتا ہے لیکن ان جزئیات میں سے کوئی شے بھی اس کی مراد نہیں ہوتی۔ جب میں دو مختلف جلدوں میں لفظ انسان اہتمام کرتا ہوں۔ ممکن ہے دونوں حالتوں میں میرے ہونٹوں سے ایک ہی آواز نکلے اور میری ذہنی آنکھ میں ایک ہی ذہنی تصویر پیدا ہو لیکن اس کے

ساتھ ہی لفظ کے ادا کرتے اور تقوید کا مثل قائم کرتے وقت میری بالکل دو مختلف چیزیں مراد ہوں اور اس امر کا کہ میری دو مختلف چیزیں مراد ہیں مجھے اس وقت علم بھی ہو۔ مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ جو شخص کس قدر حیرت ناک انسان ہے تو اس وقت مجھے پوری طرح علم ہوتا ہے کہ اس سنی میں انسان سے میں نے نیولین ہونا پارٹ اور آئٹھ کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ انسان کس قدر حیرت ناک شے ہے تو اس سے میں کسی کو مستثنیٰ نہیں کرتا جب اس شعور کا اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی قسم کا احساس ہوتا ہے جو ایسی شے کو جو اس کے بغیر شعور و شغب اور خواب و خیال معلوم ہوتی ہے، ایک پھنیدہ شے میں منتقل کر دیتا ہے اور میرے فکر کے آئندہ حصہ کے متعین کا باعث ہوتا ہے، یعنی بعد کے کل الفاظ و مثالوں کو ایک خاص طریق پر متعین کر دیتا ہے۔

کسی ذہن کا عادی مثل کتنا ہی واضح اور مقرون کیوں نہ ہو، مگر بایں ہمہ جن اشیاء کا استحضار ہوتا ہے وہ ہمیشہ ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ گویا علایق کے حاشیہ سے گھری ہوئی ہیں، اور یہ حاشیہ معروض ذہن کا استقدار لازمی جزو ہوتا ہے جتنی کہ خود اشیاں ہوتی ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ہم کو اشیا کی انواع اور انواع کے افراد کا تدریج ہی علم ہوتا ہے اور اشیا کے مخصوص اوصاف و خواص اور خود اشیا کا رفتہ ہی رفتہ تصور کر سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ہم کو کلی اور مجرد (جیسا کہ ال منطق کہتے ہیں) آہستہ آہستہ ہی شعور ہو سکتا ہے۔ ہم کو ان معروضات کا بھی شعور ہوتا ہے جو محض مشکوک ہوتے ہیں، جن کا واضح طور پر استحضار نہیں ہوتا اور ان کا بھی شعور ہوتا ہے جن کی تمام جزئیات کا استحضار ہوتا ہے۔ جو شے مشکوک ہوتی ہے اس کا تعین اس کے علایق سے ہوتا ہے ہم ہی شے کا خیال کرتے ہیں جس کے متعلق بعض واقعات کا لازمی طور پر علم ہونا چاہئے۔ لیکن ہم ہنوز یہ نہیں جانتے کہ جب اس شے کے متعلق ہم کو قرار واقعی علم ہو جائے گا، تو اس وقت یہ کیسی معلوم ہوگی۔ مگر ہم کو علایق کا اس قدر علم ضرور ہوتا ہے جو اس موضوع کو ذہن کے دیگر مضمون سے منفرد و ممتاز کر دینے کے لیے کافی ہیں

مثلاً ہم مریضہ کو حرکت دینے والی مشین کا نقل کر سکتے ہیں، اس قسم کی مشین ایک خاص متعین قسم کا مسئلہ ہوگی اور مریضہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو مشین واقف ہمارے سامنے ہے وہ ہمارے خیال کے مطابق ہے یا نہیں۔ اب یہ امر کہ ایک شے کے ہونے کا امکان بھی ہے یا نہیں اس کے اس طرح مشروط طور پر نقل کرنے میں مانع نہیں آتا۔ گول مربع یا سیاہ سفید شے بالکل متعین نقل ہیں۔ اب یہ ایک محض اتفاقی امر ہے کہ جس حد تک محض نقل کا تعلق ہے یہ ایسی اشیاء کے لیے ہیں جو دنیا میں ہم کو کبھی نظر نہیں آتیں اور اسی بنا پر جن کی ہم کوئی مثال قائم نہیں کر سکتے۔

اسمعیہ اور تغلبہ میں اس باب میں بہت اختلاف ہے کہ ذہن مجرد و کلی تصورات قائم بھی کر سکتا ہے یا نہیں یا یوں کہو کہ مجرد اور کلی معروضات کا ذہن کو تصور ہو سکتا ہے یا نہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس حیرت انگیز واقعہ کے مقابلہ میں کہ ہمارے خیالات باوجود اختلاف کے ایک ہی ہو سکتے ہیں، یہ امر کہ وہ ایک مفرد شے ہے یا اشیاء کا ایک مجموعہ ہے یا کوئی وصف ہے یا کوئی ناقابل تصور شے ہے خداں اہمیت نہیں رکھتا۔ ہمارے معنی مفرد جزئی غیر متعین مشکوک اور کلی ہر قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک فرد واحد کو جب دنیا سے علیحدہ کر کے پہچانا جاتا ہے اس وقت اس کا بھی اسی قدر نقل ہوتا ہے جتنا کہ اس کے کسی نہایت ہی عام وصف کا۔ مثلاً وجود کو جب اس کو اس طرح سے علیحدہ کر کے دیکھا جاتا ہے تو اس کا نقل فرد واحد کے نقل سے زیادہ نہیں ہوتا۔ کلی تعلقات کو جو اہمیت دیدی گئی ہے وہ ہر نقطہ نظر سے تعجب خیز ہے۔ حیرت ہے کہ سقراط سے لیکر ایٹک فلاسفہ جزئی کے علم سے اس قدر نفرت اور کلی کے علم کی اس قدر عظمت کیوں کرتے رہے ہیں۔ یہ دیکھ کر یہ بات اد بھی قابل حیرت معلوم ہوتی ہے کہ زیادہ عظمت کے قابل زیادہ اہم چیزوں کا علم ہونا چاہئے اور زیادہ اہم مقرون مفرد اشیاء ہوتی ہیں۔ کلی کا صرف اس قدر فائدہ ہے کہ اس سے استدلال کے ذریعہ سے ہر انفرادی چیزوں کے متعلق نئے حقائق معلوم ہوتے ہیں علاوہ بریں اگر کوئی شخص

اپنے مہنی کو ایک منفرد شے تک محدود رکھنا چاہیے تو غالباً اس کے لیے تو زیادہ پیچیدہ و ماعنی اعمال کی ضرورت ہوگی۔ علم خواہ منفرد و جزئی کا ہو یا کلی کا اس کے حیرت ناک ہونے میں کسی صورت میں کمی نہیں ہوتی حاصل یہ کہ قدیم زمانے کی کلی کی پرستش کو اوندھی تصویریت یا مغالطہ غار کے علاوہ کچھ اور نہیں کہہ سکتے کسی شے کے اس وقت تک ایک ہی ہونے کا تعقل نہیں ہو سکتا جب تک کہ تعقل نئی ذہنی حالت میں نہ ہو صفحہ ۱۷۱ پر جو کچھ کہہ چکے ہیں اس کے بعد یہ کہنا کچھ بہت ضروری نہیں معلوم ہوتا مثلاً اگر کسی ایسی شے ہے جس کا مجھے اس وقت تعقل ہے۔ میں اس سے کل بھی واقف تھا اور دیکھنے کے ساتھ ہی میں نے اس کو پہچان لیا تھا۔ لیکن اگر آج اس کرسی کے متعلق میں یہ خیال کروں کہ یہ وہی کرسی ہے جس کو میں نے کل دیکھا تھا تو ظاہر ہے کہ اس کے ویسا ہی ہونے کا تعقل فکر کے لیے ایک نئی چیدگی ہے جس کی بنا پر اس کی داخلی ساخت بھی بدل جانی چاہیے۔ مختصر یہ کہ از روئے منطق یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی خیال کی دو تدریجی نقلیں ایک شے کو وہی خیال کریں واقعہ یہ ہے کہ ایسے خیال جن کے ذریعہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہماری ایک ہی شے مراد ہے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں کبھی ہم اس شے کو سکونی نقطہ نظر سے دیکھتے ہیں اور کبھی تغیری نقطہ نظر سے کبھی اس کی ہمارے ذہن میں براہ راست مثال ہوتی ہے اور کبھی محض ایک علامت ہوتی ہے، مگر ان سب باتوں کے باوجود کسی نہ کسی طرح سے ہم کو اس کا علم ضرور ہوتا ہے کہ مختلف چیزوں میں سے کونسی ایک ہماری مراد ہے۔ مابقی انضیات کو یہاں تیار ڈال دینے چاہئیں۔ کیونکہ موضوعی زندگی کے تغیرات اس قدر وقتی ہوتے ہیں کہ انکی تشبیح اس کی ناقص اصطلاحات سے نہیں ہو سکتی اسے اپنے آپ کو صرف اس امر کی عبادت تک محدود رکھنا چاہیے کہ کل ذہنی حالتوں کے ذریعے سے ایک ہی شے کا علم ہو سکتا ہے اور اس کے مخالف نظریے کی اس کو تردید کرنی چاہئے۔

باب

امتیاز

امتیاز بمقابلہ اختلاف | سو گھنٹے صفحے پر میں کہہ چکا ہوں کہ بچہ کا پہلا معروض وہ جو ہم ہوتا ہے جس سے آئندہ چلکر اس کی دنیا بڑھتی ہے نئے اجزا کا باہر سے اضافہ اور پرانے اجزا کے مابین امتیاز ہوتا رہتا ہے یہ الفاظ دیگر تجربہ اختلاف و افتراق دونوں سے مرتب ہوتا ہے۔ اور نفسیات کو تخلیقی اور ترکیبی دونوں انداز پر لکھنا چاہیے۔ ہمارے ابتدائی حسی مجموعوں کی ایک طرف تو امتیازی توجہ سے تقسیم ہوتی رہتی ہے اور دوسری طرف یہ اور مجموعوں سے مرتبط ہوتے جاتے ہیں اور اس ارتباط کی وجہ یا تو خود ہماری حرکات ہوتی ہیں جو ہمارے حواس کو مکان کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ میں لے جاتی ہیں۔ یا یہ ہوتا ہے کہ نئے معروضات بتدریج آتے ہیں اور ان کی جگہ لے لیتے ہیں جن کا ہم کو ابتداء ارتسام ہوا تھا۔ مہوم کا ارتسام سادہ اور لاک کا تصور سادہ ایسے امتزاعات ہیں جو تجربہ کے اندر کبھی معروض حقیقت میں نہیں آتے زندگی شروع ہی سے۔ ہمارے سامنے مقرونی معروضات لاتی ہیں۔ یہ معروضات باقی دنیا سے ہم طور پر لے ہوئے ہیں۔ جو ان کو مکان و زمان میں ڈھانپنے رہتی ہے

یہ بالقوہ داخلی عناصر و اجزا میں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ ان معروضات کو ہم متفرق کر دیتے اور پھر متحد کر دیتے ہیں۔ ان کے متعلق اپنے علم کو بڑھانے کے لیے ہم کو دونوں باتیں کرنی چاہئیں اور بحیثیت مجموعی یہ کہنا دشوار معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو ان میں سے کونسی بات زیادہ کرنی چاہیے۔ لیکن چونکہ جن عناصر سے قدیم امتیازیت اپنی عمارتیں کھڑی کرتی ہے (یعنی سادہ حس) وہ کامل امتیاز ہی کے نتائج ہوتے ہیں، اس لیے مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ تحلیلی توجہ اور امتیاز سے پہلے بحث کریں۔

امتیاز کی تعریف | معروض کے کسی جزو کا معلوم کرنا ایک امتیازی فعل ہے۔
 ایک غیر امتیازی حالت طاری ہو جاتی ہے اور جن چیزوں میں ہم کو امتیاز کرنا آتا ہے ان میں بھی اس وقت ہم امتیاز نہیں کر سکتے۔ کھور و خام یا ناٹریٹس اوکسائیڈ جیسی بے ہوش کرنے والی ادویہ تھوڑی دیر کے لیے اس سے بھی زیادہ بے حسی پیدا کر دیتی ہیں جن میں عدوی امتیاز خصوصیت کے ساتھ مفقود ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی حالت میں روشنیاں اور آوازیں تو معلوم ہوتی ہیں۔ مگر انسان یہ نہیں بتا سکتا کہ کے روشنیاں یا کتنی آوازیں ہیں جہاں معروض کے اجزا معلوم ہو چکے ہیں اور ہر جزو خاص امتیازی فعل کا معروض بن چکتا ہے تو پھر ہمارے لیے معروض کو اس کی قدیم وحدت میں دیکھنا مشکل ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ اس وقت اس کے مرکب ہونے کا شعور اس قدر غالب ہو کہ ہمیں یہ یقین کرنا دشوار معلوم ہو گا کہ کبھی یہ غیر منقسم بھی معلوم ہوتا تھا۔ مگر یہ خیال غلط ہے کہ کیونکہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حسی مخارج کی کسی تعداد سے کہتے ہی ارتسامات ایسے ذہن پر ایک وقت میں کیوں نہ ہوں جس نے ان کو ہنوز علیحدہ علیحدہ محسوس نہیں کیا ہے ان سے اس ذہن کو ایک ہی غیر منقسم معروض کا احساس ہو گا۔ قانون یہ ہے کہ جتنی چیزیں مل سکتی ہیں وہ مل جاتی ہیں اور سوائے اس کے کوئی چیز جدا نہیں ہوتی جس کا جدا ہونا ضروری و ناگزیر ہوتا ہے۔ جو شے

ارتسامات کو ملحوظہ و متفاوت کر دیتی ہے اسی کا ہم کو اس باب میں مطالعہ کرنا ہے۔
وہ بشرائط جو امتیاز میں معین ہوتی ہیں | امتیازات سے یکے بعد
دیگرے بحث کروں گا۔

(۱) ان فرق و امتیازات سے جو بلا واسطہ محسوس ہو جاتے ہیں۔

(۲) ان سے جن کا استنباط ہوتا ہے۔

(۳) ان فرقوں سے جو کمبوں میں سے جن لیے جاتے ہیں۔

وہ فرق جو براہ راست
محسوس ہوتے ہیں | ان کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ جن اشیاء کا
امتیاز ہونے والا ہے وہ زمانا یا مکانا یا کیفا
مختلف ہونی چاہئیں۔ الفاظ دیگر عضو یا تی نقطہ

نظر سے ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ ممیز و متفاوت عصبی اعمال کا باعث ہوں۔ مگر جیسا کہ
ہم ابھی کہ چکے ہیں کہ یہ اگرچہ ناگزیر شرط ہے مگر کافی شرط نہیں۔ اول تو عصبی اعمال
کافی طور پر ممیز و متفاوت ہونے چاہئیں سیاہ زمین پر سفید پٹی تو ہر شخص محسوس
کرنے پر مجبور ہے۔ اسی طرح ہلکے اور بھاری سر کا فرق بھی ہر شخص کو محسوس
ہوگا۔ ان صورتوں میں امتیاز غیر ارادی طور پر ہو جاتا ہے۔ مگر جس حالت میں
خارجی فرق کم ہوتا ہے اس حالت میں امتیاز کے لیے ممکن ہے بے حد توجہ
اور کوشش کی ضرورت ہو۔

دوسرے یہ کہ مختلف اشیاء کے جس ایک عضو کو ایک ہی وقت میں
نہیں بلکہ تدریج ہونے چاہئیں۔ ہم وقت آوازوں کی نسبت تدریجی آوازوں
کا مقابلہ کرنا آسان ہے۔ اسی طرح دو وزنوں یا دو حرارتوں کو یکے بعد
دیگرے ایک ہی لمحہ سے پرکھنا سہل ہے بہ نسبت اس کے کہ دونوں ہاتھوں
سے ایک وقت میں کام لیکر مقابلہ کیا جائے۔ علیٰ ہذا روشنی کے رنگوں میں
امتیاز کرنے کے لیے آنکھ کو ایک سے دوسرے کی طرف پھرانے میں آسانی
ہوتی ہے تاکہ وہ دونوں ایک ہی شبکی حصہ کو متاثر کریں۔ پرکاری سونیوں
کے ذریعہ سے جلد کے مقامی امتیاز کی تحقیق کرنے میں یہ معلوم ہوا ہے کہ جب

یہ یکے بعد دیگرے جلد سے مس کرتی ہیں تو یہ محسوس کرنا کہ یہ جلد کے مختلف نقطوں کو مس کر رہی ہیں، یہ نسبت اس کے سہل ہوتا ہے کہ جب ان کو ایک ساتھ ہی چھوا دیا جاتا ہے۔ مومن الذکر حالت میں کمر پیچھے ران وغیرہ پر ممکن ہے نقاط پر کاریں دو یا تین انچ کا فصل ہو۔ مگر محسوس ایسا ہی ہو کہ دونوں سوئیاں ایک جگہ پیچھ رہی ہیں۔ ذرا پتے اور بوئیں تو چم وقت ارتسامات کا مقابلہ کرنا قریباً نامکن ہی ہوتا ہے۔ تدریجی ارتسام امتیاز کے لیے اس قدر معین کیوں ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ادراک کے بعد جب دوسرا ادراک ہوتا ہے اور جو پہلے ادراک کی مانند نہیں ہوتا تو اچانک تغیر ہو جانے کی بنا پر اس سے درحقیقت ایک حس تفاوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اب جن چیزوں کے متعلق یہ حس ہو وہ کیسی ہی کیوں نہ ہوں لیکن اس میں شک نہیں کہ اس حس میں ایک خاص کیفیت ضرور ہوتی ہے مختصر یہ کہ یہ ان احساسات تغیر یا احساسات نسبت میں سے ہوتا ہے جس کے متعلق میں مسیحی ۱۸۲ء میں بحث کر چکا ہوں جب ایک بار اس کو برا لکھتے کر دیا جاتا ہے تو اس کا معروض ماقبل اور مابعد کی سکونی چیزوں کے ساتھ میں باقی رہتا ہے اور ہر قسم کو مقابلہ کے احکام صادر کرنے کے قابل کر دیتا ہے۔

اگر تدریجی حسوں میں فرق کم ہو تو تغیر حتی الامکان جلد ہونا چاہئے اور دونوں کا ذہن میں مقابلہ کرنا چاہئے تاکہ بہترین نتائج حاصل ہوں دو یکساں شراہوں کے ذائقہ میں اس طرح سے صحیح فرق معلوم نہیں ہو سکتا کہ ابھی دوسری منہ ہی میں ہونا یہی آوازوں اور حرارتوں وغیرہ کا حال ہے جن دو چیزوں کی حسوں کا ہنگو مقابلہ کرنا ہے ان دونوں کے آخری پہلوؤں کی حس ضرور ہونی چاہئے جس صورت میں فرق زیادہ ہوتا ہے ان میں یہ شرط کوئی اہمیت نہیں رکھتی اور اس حالت میں ہر قسم ایسی حس کا جس کا واقعی طور پر احساس ہو رہا ہے ایسی حس سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس کا صرف ذہن میں وجود ہو۔ جس قدر زیادہ وقفہ حسوں کے مابین ہوتا ہے اسی قدر ان میں امتیاز یقینی ہوتا ہے۔

اس طرح پر دو چیزوں کے مابین جس فرق کا فوری طور پر احساس ہوتا ہے

وہ خود اس شے کے متعلق ہمارے کچھ کہنے سننے کی قابلیت سے بری ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ میں اپنی جلد پر دو علوہ نقاط کو مس کروں مگر یہ پہچان سکوں کہ کونسا نقطہ اوپر ہے اور کونسا نیچے۔ ممکن ہے میں موسیقی کی دو نغموں کا اختلاف معلوم کر سکوں اور اس کے باوجود یہ نہ بتا سکوں کہ ان دونوں میں سے کس کا امتداد بلند ہے اسی طرح ممکن ہے کہ میں مشابہ رنگوں میں امتیاز کر سکوں اور مجھے اس کا پتہ نہ چلے کہ ان میں کونسا مائل بہ تردی ہے اور کونسا نیلگوں ہے یا ان دونوں میں اختلاف کس قسم کا ہے۔

میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ اگر ن صر کے فوراً ہی بدن آئے تو ان کے فرق کا احساس ہو جاتا ہے جب مرے بدن اور ن سے صر پر بالتوا اثر آتے ہیں تو یہ بالتوا اثر محسوس ہوتا ہے جس حالت میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ اس کا محسوس ہونا مشکل ہوتا ہے تو (کم از کم ایسی توجہ کے رد و بدل سے) ہم اس کو بار بار محسوس کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن تکثیر کے مختصر سے زمانہ میں فرق محسوس ہونے کے علاوہ ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ گویا دوسری شے میں شامل ہو گیا ہے اور جب تک یہ موجود ہوتی ہے اس وقت تک پہلی شے سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں ذہن کا دوسرا معروض محض ن ہی نہیں بلکہ ایک بہت پیچیدہ شے ہوتا ہے یعنی ان کا سلسلہ اس طرح سے نہیں کہ پہلے صر اس کے بعد ن صر اور پھر ن بلکہ اس طرح سے ہے کہ پہلے صر پھر ن پھر صر سے مختلف ن ذہن کی پہلی اور تیسری حالتیں سکونی ہیں۔ اور دوسری تغیری ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے دماغ کچھ اس طرح کے بتے ہیں کہ صر کے بعد ہی ن کا آنا اور ان کو خالص باقی رکھنا ناممکن ہے اگر یہ خالص رہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کا موازنہ نہ ہو سکے گا۔ ہماری حالت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی ایسی دماغی مشنری کی بدولت جس کے سمجھنے سے فی الحال ہمارا فہم قاصر ہے ہم فرق کو ان کے مابین محسوس کرتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ دوسری شے ن خالص نہیں ہوتی بلکہ مرے مختلف ن ہوتی ہے اور صر کے پہلے

واقع ہو جانے کے بعد ان کا خالص تصور کبھی ذہن میں نہیں ہوتا۔
 وہ فرق جن کا ہم کو اس قسم کے بلا واسطہ اور اکات کے فرق کو ان بالکل
 استنباط ہوتا ہے مختلف حالتوں کے ساتھ خلط نہ کرنا چاہیے جن میں کہ ہم
 اس بناء پر یہ استنباط کرتے ہیں کہ قلاں دو چیزوں میں فرق
 ہونا لازمی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے متعلق ہم کو اس قدر واقفیت ہے کہ
 اس کی بناء پر ہم ان کو علیحدہ علیحدہ اقسام سے خیال کرتے ہیں دو تجربات کے
 مابین جب مدت زیادہ ہو جاتی ہے تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ پہلے تجربہ کی کوئی قطعی
 تمثال تو ہمارے ذہن میں محفوظ نہیں رہتی صرف اس کے متعلق چند واقعات
 یاد رہ جاتے جن پر ہم اپنی رائے قائم کرتے ہیں مثلاً میں جانتا ہوں کہ گوشتہ
 ہفتہ کو دھوپ میں جتنی چمک تھی اتنی آج نہیں کیونکہ اس روز میں نے یہ کہا
 تھا کہ آج تو دھوپ آٹھیں چندھیائے دے رہی ہے اور آج اس کے متعلق
 میں یہ نہیں کہہ سکتا۔ یا میں اب اپنے آپ کو سال گزشتہ کی نسبت چاق و
 دھونڈ پاتا ہوں، کیونکہ اس وقت میں نفسیاتی غور و فکر نہیں کر سکتا تھا اور
 اب کرتا ہوں۔ ہم اپنے احساسات کا اکثر مقابلہ کیا کرتے ہیں جن کی کیفیت
 سے بروقت مقابلہ ہم بالکل واقفیت نہیں رکھتے مثلاً لذات الآلام وغیرہ
 اس قسم کے احساسات کی کوئی بین تمثال ذہن میں باقی رکھنا سخت مشکل ہے
 مثلاً فنیہ کے جائیں تصور لذت بخش تصور ہوتا ہے اور تصور الم المناک تصور ہوتا
 ہے ہنسی نوع کی عام عقل ان کے خلاف ہے اور اس کو اس بات میں ہومر کے
 ساتھ اتفاق ہے کہ مصائب وآلام کی یاد دہن ہے باعث مسرت ہو اور اس
 بات میں یونانیوں سے کہ مصیبت میں اس سے زیادہ مصیبت ناک کوئی بات
 نہیں ہوتی کہ انسان اپنی راحت کے زمانہ کو یاد کرے۔

مرکب کے اجزائے اس کے لیے اس اصول کو یاد رکھنا چاہیے کہ کسی مرکب
 ترکیبی کا معلوم کرنا اس قسم کی اس وقت تک تحلیل نہیں ہوتی جب تک اس کے
 اجزائے ترکیبی کا دیگر مرکبات میں تجربہ نہ ہو چکا ہو۔
 ایسے مجموعہ کے اجزائے ترکیبی میں کبھی امتیاز نہیں ہو سکتا جو بالکل غیر متغیر ہوں

اور کہیں واقع نہ ہوتے ہوں۔ اگر تمام ٹھنڈی چیزیں تر اور تمام ترچھیں تر
ٹھنڈی ہوتیں تو ہم ٹھنڈک اور تری میں امتیاز کر سکتے۔ یا اگر تمام سخت چیزیں
جلدین جھتیں اور کوئی غیر سخت چیز جلدیں نہ چھتیں تو کیا ہم سختی اور چھتی کا فرق
معلوم ہو سکتا۔ اگر تمام سیال چیزیں شفاف ہوتیں اور کوئی غیر سیال شے
شفاف نہ ہوتی تو سیال و شفاف کا امتیاز کبھی نہ ہو سکتا۔ اگر گرمی کا دار و مدار
بلندی پر ہوتا یعنی جس قدر زمین سے بلند ہوتے جاتے اسی قدر گرمی زیادہ ہوتی
جاتی تو گرمی اور بلندی کے لیے ایک ہی لفظ کام دیتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کو چند
ایسے حس ہوتے رہتے ہیں جن کے متلازم ہمیشہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے
ان مجموعوں سے جن کے اندر یہ پائے جاتے ہیں ان کی تحلیل ہمارے لیے ناممکن
ہے۔ پردہ شکم کا انقباض پھیپڑوں کا پھیلاؤ بعض مفاصل کی گردش اور بعض
عضلات کا سکڑنا اس کی مثال ہیں۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساسات
کے ان مجموعوں کے اسباب بھی مرکب ہوتے ہیں اور اسی سے ہم خود احساسات
کی ترکیب کے متعلق نظریات قائم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امتزاج افعال
اجتماع وغیرہ کی بناء پر مرکب ہو گئے ہیں۔ لیکن براہ راست تامل کے ذریعہ
کبھی کوئی تحلیل نہیں ہوتی۔ اس کی ایک نمایاں صورت اس وقت نظر کے سامنے آتی ہے
جب ہم جذبات پر بحث کریں گے۔ ہر جذبہ کی کچھ نہ کچھ خارجی علامتیں ہوتی
ہیں مثلاً نفس کے تیزی، دل کی دھڑکن، چہرہ کی متماہٹ وغیرہ۔ یہ خارجی
علامتیں جسمانی احساسات کا باعث ہوتی ہیں اور جذبہ کے ساتھ یہ جسمانی احساسات
لازمًا دو اُٹا ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بجائے خود اس کو ایک ذہنی
حالت سمجھنا یا اس کو مذکورہ ادنیٰ احساسات سے جدا کرنا ناممکن معلوم
ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے متعلق یہ ثابت کرنا کہ یہ ایک جدا گانہ نفسی
واقعہ اور بجائے خود ایک ذہنی حقیقت ہے ناممکن ہے خود مجھے اس کے
مستقل وجود متعلق بہت ہی شک ہے۔

مختصر یہ کہ اگر کوئی موضوع ایک وقت میں ہم پر کسی طرح سے عمل
کرے فرض کرو کہ ا۔ ب۔ ج۔ د طریق پر تو ہم کو اس سے ایک ایسا ارتسام

ہوتا ہے جو بعد ازاں اس معروض کے وجود کی علامت ہو جاتا ہے ، اور اب اس کی تحلیل اب - ج - د میں صرف آئندہ تجربات ہی سے ہو سکتی ہے جس کی طرف ہم اب متوجہ ہوتے ہیں۔

اگر کسی ایسے معروض کے کسی ایک وصف یا جزو کا ہم کو اس معروض سے پہلے تجربہ ہوئے اور کسی اور جگہ علیحدہ نظر آچکا ہو یا کسی اور طرح سے اس حد تک ہمارا معروض بن چکا ہو ، کہ ہمارے ذہن میں اس کی واضح یا مبہم کوئی تمثال ہو ، اور اس کو ب - ج - د سے کوئی تعلق نہ ہو تو وہ جزو اس مجموعی ارتسام سے علیحدہ ہو سکتا ہے کسی شے کی تحلیل کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس کے ہر جزو پر علیحدہ توجہ کرے ۔ باب ۱ میں ہم کہہ چکے ہیں کہ کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے کہ ذہن اس شے کی ایک علیحدہ تمثال قائم کر کے اس تمثال کا اس شے کے ارتسام سے مقابلہ کرے توجہ تحلیل کے لیے شرط ہے اور تمثال جداگانہ توجہ کے لیے شرط ہے۔ پس نتیجہ یہ ہو کہ تمثال جداگانہ تحلیل کے لیے بھی شرط ہے صرف اس قسم کے فنا صرحنا سے ہم پہلے سے واقف ہوتے اور جن کی ہم علیحدہ تمثال قائم کر سکتے ہیں ان کا مجموعی حسی ارتسام میں امتیاز ہو سکتا ہے ، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمثال مجموعہ میں سے اپنی اصل کو علیحدہ کر لیتی ہے اور اس طرح سے مرکب ہمارے شعور کے لیے اجزاء میں متفرق ہو جاتا ہے باب ۱ میں جتنے واقعات اس امر کے ثابت کرنے کے لیے نقل کئے گئے تھے

کہ توجہ کے لیے داخلی محاکات لازمی ہے ان سب سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ امتیاز کے لیے بھی محاکات لازمی ہے اگر کمرے میں کسی شے کی تلاش مقصود ہو یا کتب خانہ میں کسی کتاب کو تلاش کرتے ہوں تو اگر اس کا نام جاننے کے علاوہ ہمارے ذہن میں اس کی شکل کی ایک جلی تمثال بھی ہو تو اس کے ملنے میں سہولت ہو گی ۔ داریسٹ شائر کی چینی میں ایسا شخص ہینگ کی تمیز نہیں کر سکتا جس نے خود ہینگ کو نہ دیکھا ہو۔ ایک ٹھنڈے رنگ میں مہور نیلے رنگ کی موجودگی کو اس وقت تک نہیں معلوم کر سکتا جب تک پہلے اس نے

خود نیلے رنگ کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ فی الواقع ہم کو جتنے رنگوں کا تجربہ ہوتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ یعنی خالص ترین اصلی رنگ بھی ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان میں کچھ نہ کچھ سفیدی کا میل ہوتا ہے خالص سرخ یا خالص سبز یا خالص بنفشی رنگ کا ہیں کبھی تجربہ نہیں ہوتا۔ اور اس لیے ان کا ہم کو نام نہاد اصلی رنگوں میں جن سے ہم کو سابقہ پڑتا ہے کبھی امتیاز نہیں ہوتا مثلاً ہم کو یاد ہو گا کہ زائد سرتی پر ایک آلاؤسٹیتی کی آواز میں صرف اس وقت توجہ ہو سکتی ہے جب اس کو علحدہ نکال کر دیکھ لیا گیا ہو اس صورت میں تشل اس سے پُر ہوتا ہے اور کسی کے قریب آواز وہ مرکب سرتی میں بھی سن لیتا ہے۔

ایسے غاصر کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے جو علحدہ نہ ہو سکتے ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ ان کے متلازمات متغیر ہوتے رہیں۔ حقیقت کے بہت ہی کم اجزاء ایسے ہوتے ہیں جو ہمارے سامنے بالکل منفرد آتے ہوں۔ بالعموم ایک مرکب منظر مثلاً آبِ جِ د میں ا کے ساتھ جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ اتنی قوت ب جِ د کی نسبت سے زیادہ سے زیادہ لیکر کم سے کم تک پہنچ رہتی ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ یہ اور مرکبوں میں اور اوصاف کے ساتھ مجتمع نظر آتا ہے مثلاً اس ص، ط ن لک اگر حالات مفید ہوں تو تجربہ ا کے ان تغیرات میں سے کوئی سا تغیر اس میں اور اس کے متلازمات میں فرق محسوس کرنے کے میز اور منفرد ہونے کا باعث ہو جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا کوئی قطعی امتیاز نہ ہو گا بلکہ صرف ایک حد تک ہی ہو گا۔ لیکن یہی امتیاز اس مرکب کی تحلیل کا سبب بن جائے گا جس کا یہ ایک جزو تھا۔ اس عمل تفرید و امتیاز کو انتزاع کہتے ہیں اور جو جزو اس طرح سے منفرد ہوتا ہے اس کو متفرع کہتے ہیں۔

کسی کیفیت کے تغیر شدت سے انتزاع میں اس قدر مدد نہیں ملتی جتنی کہ ان مجموعوں کی کثرت اور تنوع سے ملتی ہے جن میں کہ یہ واقع ہوتی ہے جو شے کبھی ایک شے کا جزو معلوم ہوتی ہو اور کبھی دوسری شے کا

وہ دونوں سے علحدہ ہو جاتی ہے اور ذہن کے لیے انتزاعی تفکر کا معرض بن جاتی ہے اس کو قانون افتراق بہ تغیر متلازمات کہہ سکتے ہیں۔ اس قانون کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ جو ذہن اس کے ذریعہ سے کسی شے کو جدا کر لیتا ہے تو پھر جب کبھی اس کو اس سے کسی مجموعہ میں سابقہ پڑتا ہے تو وہ اس کو اس سے علحدہ کر سکتا ہے۔

ڈاکٹر مارٹینو اس قانون کی ایک عمدہ مثال دیتے ہیں۔ ایک سرخ ہاتھی دانت کا گیند نظر کے سامنے ایک لمحہ کے لیے لاکر ہٹا لیا جاتا ہے تو یہ اپنے بعد ایک ایسا ذہنی استحضار چھوڑتا ہے جس میں وہ تمام ارتسامات جو اس سے ہم کو ایک وقت میں ہوتے تھے غیر ممیز طور پر غلط ملط ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اگر سفید گیند لایا جائے تو پہلے استحضار سے ایک کیفیت اپنے آپ کو علحدہ کر لے گا اور اس کا رنگ نئے احضار کے تقابل کی وجہ سے توجہ کو اپنی طرف منطف کرے گا۔ اس کے بعد ذہن کروک بیضہ سامنے لایا جاتا ہے اس شکل کا فرق پہلے استحضار کی شکل کو ممیز کر دے گا۔ اس طرح ایک ایسی شے جو ہم کو ابتداءً محض ایک شے معلوم ہوتی تھی پہلے سرخ شے پھر سرخ گول شے وغیرہ بن جاتی ہے۔

کسی خاص شے کو مختلف مجموعوں میں دیکھنا کیونکہ اس کو ان سب سے یا ان میں سے کسی ایک سے علحدہ ہو جانے اور شعور کے سامنے ایک منفرد شے کی حیثیت سے آ جانے کا باعث ہوتا ہے۔ یہ ایک حد تک سمجھ معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کے متعلق یہاں غور و خوض کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

اگر امتیازی نتائج کے ساتھ انسان کی کوئی ذاتی مشق سے قوت
یا علی غرض وابستہ ہو تو اس سے اسکی فرقوں کے دریافت کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر ذکی ہو جاتی ہے۔ مشق امتیاز بڑھ جاتی ہے

و محنت کا بھی امتیاز پروری اثر ہوتا ہے، جیسا کہ ذاتی فحسی کا۔ ان دونوں باتوں کی وجہ سے ذہن خفیف، خفیف فرقوں کو بھی اسی سہولت کے ساتھ

محسوس کر لیتا ہے۔ جس سہولت کے ساتھ یہ صورت دیگر صرف بڑے فرقوں کو محسوس کر سکتا تھا۔

جن افعال میں عضلات کو دخل ہوتا ہے۔ اس میں یہ شل سب سے زیادہ صادق آتی ہے کہ ”مشق انسان کو مکمل کر دیتی ہے“ لیکن عضلی کمالات کا انحصار ایک حد تک حسی امتیاز پر ہوتا ہے۔ بلیر ڈکھیل لے نشانہ لگانے، رے پر ناچنے کے لیے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ انسان کو حس کے خفیف ترین فروق میں بھی امتیاز ہو اور وہ ان پر نہایت ہی صحیح عضلی حرکات کر سکے۔ خالص حسی حلقہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ پیشہ ور خمدار اور انکھنے والے خاص چیزوں کے متعلق خاص ہی امتیازی قابلیت رکھتے ہیں۔ ایک شخص پرانی ٹڈیر کی بوتل کے بالائی نصف وزیریں نصف کے ذیقہ میں متمیز کر سکتا تھا۔ دوسرا آٹے کو دیکھ کر یہ بتا سکتا ہے۔ گندم بارانی زمین کا ہے یا نہری زمین کا۔ لورا برجین جو اندھی بہری اور گونگی تھی۔ اس نے اپنی قوت لمس کو اس قدر قوی کر لیا تھا کہ ایک شخص نے اس سے ایک بار مصافحہ کیا تھا سال بھر کے بعد پھر اس شخص کو ملنے کا اتفاق ہوا تو ہاتھ کو چھو کر اس نے اس شخص کو پہچان لیا جو لیا پریس جو بصارت سماعت و گویائی کے فقدان میں لورا برجین کی بہن تھی۔ ہارن فورڈ کے بیت المذورین میں اس کے صد ہا معذوروں کے کپڑوں کو دھوبی کے یہاں سے آنے کے بعد محض اپنی قوت شامہ کے ذریعے سے ملحدہ کیا کرتی تھی۔

یہ واقعہ اس قدر معروف ہے کہ شاید کسی عالم نفسیات نے اس کو محتاج تشبیح نہیں سمجھا۔ غالباً انھوں نے اس کو محض یہ خیال کر کے نظر انداز کر دیا ہے کہ مشق لازمی طور سے قوت امتیاز کو زیادہ کر دیتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ انھوں نے اس کے متعلق یہ کہا ہے کہ اس کی توجیہ توجیہ سے ہوتی ہے۔ ہم معمولی چیزوں کی طرف تو زیادہ متوجہ ہو کر تے ہیں۔ اور جس شے کی طرف ہم

متوجہ ہوتے ہیں اس کا ادراک ہم کو بہت دقیق ہوتا ہے۔ گو یہ جواب
صحیح ہے لیکن بہت ہی عام ہے۔ مگر ہم اس کے متعلق یہاں کچھ زیادہ
کہہ ہی نہیں سکتے۔

باب ۱۶

استلاف

تصورات کی ترتیب | امتیاز کے بعد استلاف کا منبر ہے۔ ظاہر ہے کہ علمی تمام تر ترقی دونوں عملوں پر مبنی ہے کیونکہ ہماری تعلیم کے اثناء میں جو اشیاء پہلے سے مفرد معلوم ہوتی ہیں ان کی تحلیل اور تجزیہ ہوتا ہے۔ اور جو چیزیں علیحدہ اور متفرق معلوم ہوتی ہیں وہ یکجا ہو جاتی ہیں اور ذہن کے لیے مرکبات بن جاتے ہیں۔ پس تحلیل و ترکیب ان ذہنی افعال میں سے ہیں جو یکے بعد دیگرے مسلسل ہوئے چلے جاتے ہیں۔ ایک کا عمل دوسرے کے عمل کا استیصال کر دیتا ہے جس طرح چلنے میں انسان کے دونوں پاؤں یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ چلنے کے لیے دونوں مندرج ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح تحلیل و ترکیب کا حال ہے کہ یہ دونوں یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ ذہنی ترقی کے لیے دونوں ناگزیر ہیں۔

ذہن میں تشالوات لمحوطات کے سلاسل کا تحلیل کے ذریعے سے گزرنا ایک تصور کے بعد دوسرے تصور کا بے تحاشا چلے جانا جن اشیاء میں کہ باہر سے بعد المشرقین ہو ان میں ذہن کا بلا تکلف ایک شے سے دوسری شے کی طرف گزرنا اور اس طرح سے گزرنا کہ اس تغیر سے

بامی النظر میں ہم خود چونک پڑیں لیکن جب بہ نظر غائر دیکھا جائے تو ان کے مابین ایسی کڑیاں نکلیں کہ جن کے موزوں و مسمولی ہونے سے انکار نہ ہو سکے۔ چشمہ فکر کی یہ پر اسرار روانی قرنہا قرن سے ان لوگوں کی حیرت و استعجاب کا باعث ہوتی چلی آتی ہے جن کی توجہ کو اس ہر وقت موجود رہنے والے اسرار کی طرف منقطع ہونے کا اتفاق ہوا ہے۔ علاوہ ازیں یہہ فلاسفہ سے اس امر کا بھی طالب ہوتا رہا ہے کہ وہ اس امر کو واضح الفاظ میں بیان کر کے اس کے اسرار کو کم کرتے رہا کریں۔ فلاسفہ نے جس مسئلہ کے تحقیق کرنے کی کوشش کی وہ یہ ہے کہ افکار جن کے متعلق معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک دوسرے میں سے نکلتے چلے آتے ہیں ان کے تعلق کے اصول معلوم کریں جس سے ان کے عجیب و غریب ہمو جو دیت کی توجیہ ہو سکے۔

لیکن اس کے ساتھ ہی ایک ابہام پیدا ہو جاتا ہے کہ قسم کا تعلق مراد ہے۔ آیا وہ تعلق جس کا خیال ہوتا ہے یا وہ تعلق جو افکار کے مابین ہوتا ہے۔ یہ دو بالکل ہی مختلف چیزیں ہیں اور ان میں سے صرف ایک میں اصول دریافت ہونے کی توقع ہو سکتی ہے۔ جن تعلقات کا خیال ہوتا ہے ان کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ ان کو آسانی کے ساتھ کسی اصول کے ماتحت نہیں لایا جاسکتا۔ ہر قابل اور اک تعقل کا خیال ہوتا ہے مثلاً جمودیت مسلسل مشابہت تقابل تناقض علت و معلول وسیلہ و غایت منس و نوع جز و کل جو ہر عرض تجل و تاخیر منغیر و کبیر زمیندار و مزارع آقا و لڑکر اس کا علم خدا ہی کو ہے کہ یہ فہرست کہاں ختم ہوتی ہے کیونکہ بظاہر تو یہ ناشناہی معلوم ہوتی ہے۔ جس قدر اختصار و سادگی ممکن ہے وہ صرف اس قدر کہ ان علائق کو کم کر کے چند منوں تک محدود کر دیا جائے مثلاً جیسے وہ ہیں بلکہ بعض مصنف کلیات فہم کہتے ہیں۔ اب ہم جس کلیہ کو بھی لیں اس کے مطابق کسی ایک شے سے اور اشیاء کی طرف نہایت تیزی سے گزر جائیں گے۔ اگر فکر کے ایک لمحہ اور دوسرے لمحہ کے مابین

اس قسم کا تعلق تلاش کرنا مقصود ہو تو ہمارا یہ باب بس اسی مقام پر ختم ہو گیا۔ کیونکہ ان کلیات کے متعلق مختصراً ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب کے سب ایسے علائق ہوتے ہیں جن پر غور و فکر ہو سکتا ہے۔ اور یہ کہ ذہن ایک شے سے دوسری شے کی طرف کسی معقول ہمنیدہ راستے سے جاتا ہے۔

کیا اسکا تعین کسی قانون سے ہوتا ہے

لیکن فی الواقع کسی خاص راستہ کو کونسی شے متعین کرتی ہے؟ ایک موقع پر ہم ا کے بعد ہی ب کا خیال کرنے لگتے ہیں اور دوسرے موقع پر ب کے بجائے ج کا خیال کرتے ہیں۔ کسی علمی یا عملی مسئلہ کے حل کے پیچھے ہم برسوں سرکھپاتے ہیں لیکن ہماری تمام جدوجہد بے سود ہوتی ہے وہ کسی طرح سے حل نہیں ہوتا۔ لیکن ایک روز بازار میں چلے جاتے ہیں اور توجہ اس مسئلہ سے کوہوں دور ہوتی ہے کہ اچانک اس کا حل اس طرح سے ذہن میں آ جاتا ہے کہ گویا اس کی کبھی تلاش ہی نہ کی تھی ممکن ہے کہ یہ کسی پاس کی شے سے سوجھ بیا ہو اور ممکن ہے کہ کوئی ایسی شے ہی نہ ملے جس کو اس کے سوجھ جائے کی علت قرار دے سکتے ہوں یہ سب کیوں ہوتا ہے؟

اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ فکر عجیب و غریب حالات کے تحت عمل کرتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں محض معقولیت کا صرف ہزار میں سے ایک حصہ کا امکان ہوتا ہے۔ ان میں جو لاطایل اور نام غیر معقول مفروضات اور غیر مربوط خیالات گزرتے ہیں ان کو کون شمار میں لاسکتا ہے۔ اس امر پر کون قسم کھا سکتا ہے کہ تعقبات اور غیر معقول آراء کے مقابلہ میں صحیح اعتقادات میرے ذہن کے اندر زیادہ ہیں۔ باری ہم ہمارے فکر کے کارآمد و ناکارہ دونوں اجزاء ایک ہی طرح پیدا ہوتے ہیں۔

یہ قوانین زماغی ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ میکا نیکی شرائط ہیں جن پر فکر مبنی ہوتا ہے اور جن کے متعلق کم از کم یہ کہا جاسکتا ہے

کہ یہ اس ترتیب کو متعین کرتی ہیں جس کے مطابق اس کو معروضات کا مقابلہ و انتخاب کے لیے اعضاء ہوتا ہے۔ خود اس امر سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ لاک اور ماضی قریب کے بہت سے یورپین علماء نفسیات فکر کی رکاوٹوں اور عقل کی پریشان کن پیچوں اور نا کامیوں کی توجیہ کے لیے کسی میکانیکی عمل سے مدد لینے پر مجبور ہیں یہ امداد ان کو قانون عادت سے ملتی ہے جس کو ہم اب ایتلاف مقارنت کہتے ہیں۔ لیکن ان مصنفوں کے ذہن میں یہ بات کبھی نہیں آتی کہ جو عمل فی الواقع ذہن میں بعض تصورات و نتائج پیدا کر سکتا ہے اس سے اور تصورات و نتائج بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور جو عاداتی ایتلافات فکر کی ترقی کا باعث ہو سکتے ہیں وہ بھی اسی میکانیکی ذریعے سے آ سکتے جس ذریعے سے وہ ایتلافات پیدا ہوتے ہیں جو اس کے سدا راہ و مزاج سے ہوتے ہیں اسی وجہ سے ہارٹلی کہتا ہے کہ ہمارے اذکار کے تحلیل کی توجیہ کے لیے عادت بالکل کافی ہے۔ یہ دعویٰ کر کے وہ مسئلہ کے صحیح علمی پہلو کے مقابل آجاتا اور معقول و غیر معقول دونوں ایتلافات پر ایک ہی نقطہ سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ ایک شخص کے ذہن میں ۱۰ کا خیال آنے کے بعد ہی دوسرے لمحہ میں ۲۰ کا خیال آجاتا ہے وہ ادب کا ہمیشہ ایک ساتھ کیوں خیال کرتا ہے۔ اس قسم کے مظاہر کی ہارٹلی دماغی عضویات سے توجیہ کرنا چاہتا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ وہ اصل امور میں صحیح راہ پر ہے۔ میں صرف ان امتیازات کی مدد سے جو اس نے نہ کئے تھے صرف اس کے نتائج کی نظر ثانی کر دینا چاہتا ہوں۔

اشیاء کا ایتلاف خط سے بچنے کے لیے اگر ہم صاف طور پر یہ کہیں تو کچھ نامناسب نہ ہو گا کہ لفظ ایتلاف جس حد تک معمول کے لیے ہے یہ ان اشیاء کے لیے ہوتا ہے جن کا خیال ہوتا ہے یعنی ذہن میں تصورات کا نہیں بلکہ اشیاء کا ایتلاف ہوتا ہے ہم ایتلاف تصورات سے نہیں بلکہ ایتلاف اشیاء سے بحث کریں گے اور جس حد تک

موتا ہے نہ کہ
تصورات کا

کہ یہ علت کیلئے ہوتا ہے یہ دماغ کے اعمال کے باہر ہوتا ہے۔ یہی وہ اعمال ہیں جو خاص طرح سے مرتبط ہو کر اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ تبدیلی کن اشیاء کا خیال ہو گا۔

اساسی اصول | اب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ امتیلاف کا عصبی عادت کے قانون کے علاوہ کوئی اور اساسی قانون

ہے ہی نہیں۔ ہمارے فکر کا تمام تر مواد اس امر پر مبنی ہوتا ہے کہ کس طرح سے نصف کروں گا ایک ابتدائی عمل ایسے کسی دوسرے ابتدائی عمل کو پہنچ کر دینے پر مائل ہوتا ہے جس کو یہ کبھی پہلے پہنچ کر چکتا ہے۔ لیکن پورے دماغی عمل کی نوعیت کا تعین ابتدائی کارفرما اعمال کی تعداد اور ان اعمال کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کسی خاص وقت میں دیگر اعمال کو پہنچ کر دینے میں سرگرم کار ہو رہے ہیں۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہی اعمال اس معروض کو متعین کرتے ہیں جس کا اس وقت خیال ہوتا ہے۔ اب اس معروض کی نوعیت کے اعتبار سے اس کے مختلف نام ہوتے ہیں یعنی اس نتیجہ کو امتیلاف مقارنت امتیلاف مشابہت یا تقابل یا اور کچھ کہا جاتا ہے ان حالتوں میں سے ہر ایک حالت میں اس کی پیدائش کی توجیہ ان ابتدائی دماغی اعمال کے محض کی تغیرات سے ہوتی ہے جو ذرا دیر کے لئے قانون عادت کے ماتحت عمل کر جاتے ہیں۔

میں نے اپنے دعوے کو بہت ہی مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ مگر ابھی یہ اور واضح ہوا جاتا ہے اور ساتھ ہی بعض فعل ہونے والے اجزاء بھی سامنے آجائیں گے جو عصبی عادت کے قانون کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم قانون ذیل کو آئندہ استدلال کی بنیاد مانے لیتے ہیں کہ جب کبھی دو ابتدائی دماغی عمل ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں تو بعد میں اگر ایک ان میں سے دوبارہ واقع ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ دوسرے کو بھی پہنچ کر دینا چاہتا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ابتدائی عمل مختلف اوقات میں بہت سے اعمال کے ساتھ پہنچ ہو چکتا ہے اب ان مختلف اعمال سے کون سے

عمل کو مہتیج کرے۔ یہ ایک ٹیسرھی کھیر ہو جاتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم کو اس وقت مہتیج کر رہا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد ہیجان میں آئے یا جم اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہم کو ایک اور کلیہ قائم کرنا چاہیے یہ کلیہ عصبی تناؤ اور جمع مہیجات ناقص و خفیفہ (یعنی ایسے مہیموں کا جمع ہو جانا جن میں سے ہر ایک بجائے خود نمایاں نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر ہوتا ہے) پر مبنی ہو گا۔ اگر مرتش قطعہ کے علاوہ کوئی اور قطعہ حالت نیم ہیجان میں ہے جو پہلے ا کے ساتھ نہیں بلکہ صرف ب کے ساتھ مہتیج ہوا تھا تو اب جم نہیں بلکہ ب مہتیج ہو گا مختصر اہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ

کسی خاص وقت پر ترش غشائے دماغ کے کسی ایک نقطہ میں فعلیت کی جو مقدار ہوتی ہے وہ اس کے اندر باقی تمام نقاط کے اس کی طرف ہیجان خارج کرنے کے رجحانات کا مجموعہ ہوتی ہے اور ان رجحانات کی گہمی و بیشی اول تو اس پر مبنی ہوتی ہے کہ کتنی بار ہر دوسرے نقطہ کا ہیجان نقطہ مذکور کے ہیجان کے ساتھ خارج ہوا ہے دوسرے ان ہیجان کی شدت کے درجہ پر مبنی ہوتی ہے تیسرے اس امر پر کہ کوئی ایسا مخالف نقطہ تو نہیں ہے جو عملاً و فعلاً نقطہ مذکور سے غیر متعلق ہو اور اس کی طرف اخراجات منتقل ہو جائیں۔

قانون اساسی کو نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ لیکن آخر میں جا کر یہ بالکل سادہ و واضح ہو جائے گا۔ فی الحال ہم خیال و تصور کے ان خود رو سلاسل سے بحث کرتے ہیں جو عالم تخیل یا سوچنے میں پیدا ہوتے ہیں۔ کسی مخصوص مقصد یا غایت کو پیش نظر رکھ کر ارادہ مصروف فکر ہونے کا ذکر بعد میں آئے گا۔

فکر کے خود رو سلاسل اپنے تصورات کو مجتمع کرنے کے لیے ہم لاکسی ہال کے دو مصرع لیتے ہیں۔

تین جو کہ وقت کی سب سے اگلی صنفوں میں اس کے زمانوں کا دار ہوں، کیونکہ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی اور شک نہیں کہ زمانوں کا

ایک ترقی کنناں غایت پائی جاتی ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ جب ہم ان میں سے ایک مصرعہ کو زبانی پڑھتے ہیں تو زمانوں تک پہنچ جانے کے بعد دوسرے مصرعہ کا وہ حصہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اور گویا یوں کہو کہ لفظ زمانوں سے نکلتا ہے ہمارے حافظہ میں سے بھی کیوں نہیں نکل پڑتا اور کل الفاظ کے مفہوم کیوں خبط نہیں کر دیتا۔ اس کی صرف یہ وجہ ہے کہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اس کے دماغی اعمال محض لفظ زمانوں ہی سے متہیج نہیں ہوئے بلکہ اس سے اور ان الفاظ سے ملکر متہیج ہوئے ہیں جو زمانوں سے پہلے ہیں۔ لفظ زمانوں اپنے قوی ترین عمل کے وقت بلا کسی لحاظ کئے کا یا تیں کی طرف لے جائے گا۔ اسی طرح اس کے ماتسل کے الفاظ (جن کا تناؤ اس وقت لفظ زمانوں کی نسبت بہت ہی کمزور ہے) بلا کسی لحاظ کے ان الفاظ کی طرف یجاٹیں گے جن سے انھوں نے مختلف اوقات میں ترکیب پائی ہے لیکن جب میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کے اعمال ایک ساتھ دماغ میں متہیج ہوتے ہیں تو ان میں سے آخری انتہائی شدت کے ساتھ ہوتا اور باقی بھی حسب ترتیب ایک حد تک متہیج ہوتے ہیں۔ اب قوی ترین راہ ہیجان وہ ہوگی جو یہ متفقہ طور پر قایم کریں گے اور زمانوں کے بعد جو لفظ آئے گا وہ میں نہیں بلکہ کا ہوگا۔ کیونکہ دماغی اعمال اس سے پہلے صرف لفظ زمانوں میں کے ساتھ متہیج نہیں ہوئے بلکہ ان الفاظ کے ساتھ متہیج ہوئے ہیں جن کا عمل اس وقت کمزور پڑتا جا رہا ہے مگر حاشیہ سے متاثر ہونے کی یہ عمدہ مثال ہے۔

لیکن اگر الفاظ ماتسل میں سے کوئی سا (مثلاً وارث) کسی ایسے دماغی لفظ سے نہایت ہی قوی ربط رکھتا ہے جو تجربہ میں لاکسی ہال کی نظر سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتا ہو۔ مثلاً اگر پڑھنے والا دیر لگتے ہوئے دل سے کسی ایسی وصیت نامہ کے لینے کا انتظار کر رہا ہو جس سے اس کو کروڑ پتی بن جانے کی توقع ہو تو غالباً لفظ وارث پر آکر مصرعہ کے الفاظ کی راہ ہیجان

میں اچانک خلل واقع ہو جائے گا۔ اس کا جذباتی شوق اس لفظ میں اتنا
توہی ہو گا کہ اس کے خاص ایتلافات الفاظ کے مجموعی ایتلافات پر غالب
آجائیں گے اس کو اچانک اپنی صورت حال کا خیال آجائے گا اور نظم کا
خیال قطعاً اس کے ذہن سے اتر جائے گا۔

کتاب ہذا کے مصنف کو ہر سال بہت سے طلبہ کے نام یاد کرنے پڑتے
ہیں جو حسب ترتیب حروف تہجی در کس گاہ میں بیٹھتے ہیں۔ کچھ دنوں کے
بعد اس کو نشست گاہ کے اعتبار سے ان کے نام یاد ہو جاتے ہیں لیکن
شروع سال میں ان میں سے اگر کوئی راہ میں کہیں ل جاتا ہے تو چہرہ
دیچھ کر نام ہرگز یاد نہیں آتا بلکہ اس کے دیکھنے سے درس گاہ میں سکی
نشست اس کے آس پاس جو لوگ بیٹھتے ہیں ان کے چہرے اور پھر حروف
تہجی کے اعتبار سے اس نام کی ترتیب یاد آتی ہے اور آخر کار ان تمام مقدمات
کے بعد اس کا نام ذہن میں آتا ہے۔

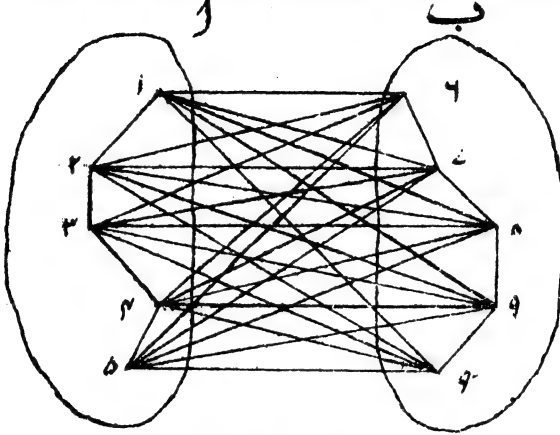
ایک باپ اپنے ہاتھوں کو یہ دکھانا چاہتا ہے کہ میرے بیٹے نے جو ایک گونہ کند
ذہن بھی ہے (تعلیم طفلی یعنی کنڈرگارٹن میں کس قدر ترقی کی ہے۔ چاقو کو نیز سپرد ہا
کھڑا کر کے وہ اپنے بچے سے سوال کرتا ہے کہ بیٹا اس کو کیا کہتے ہیں۔ بچہ فوراً جواب
دیتا ہے کہ میں تو اس کو چاقو کہتا ہوں۔ ہر چند باپ سوالات میں الٹ پھیر کرتا ہے
لیکن وہ چاقو ہی بتاتا ہے۔ آخر میں اس کو یاد آتا ہے کہ بچوں کو سمجھانے کے لیے
چاقو نہیں بلکہ پیل استعمال کی جاتی ہے اور وہ جب پیل نکال کر اس کو سیدھا
کھڑا کر کے پوچھتا ہے کہ اس کو کیا کہتے ہیں۔ تو اب بچہ مطلوبہ جواب دیدیتا
ہے کہ میں اس کو انتصابی کہتا ہوں۔ انتصابی کے پہنچ ہونے سے پہلے
تجربہ تسلیم طفلی کو اپنے تمام اجزاء کی قوت صرف کرنی پڑی تب
کہیں جا کر بچہ کو انتصابی یاد آیا۔

اعادہ کمال اگر خارجی اثرات عمل نہ کریں تو قانون ایتلاف مرکب
کا کمال عمل یہ ہونا چاہیے کہ ذہن مقرون یادداشتوں میں
اس طرح سے مبتلا ہو کہ کسی واقعہ کا کوئی ادنیٰ سا جزو بھی حذف نہ کر سکے

مثلاً فرض کرو کہ ہم کسی دعوت کا خیال کرتے ہیں۔ جس شے کو یادداشت میں لانے کے لیے دعوت کے تمام عناصر مجتمع ہوں گے وہ پہلا وہ مقرون واقعہ ہو گا جو اس موقع پر ہوا۔ اس کے بعد کا واقعہ صرف اس صورت میں یاد آئے گا جب اس واقعہ کی تمام جزئیات ملکر اس کے یاد دلانے کی کوشش کریں گی۔ علیٰ ہذا اس کے بعد کا واقعہ اس کی جزئیات سے یاد آئیگا مثلاً اگر ۱-۲-۳-۴-۵ وہ عصبی اجزاء ہیں جو دعوت کے آخری کام میں متہجج ہوئے تھے اور اس کام کا ہم نام رکھیں اور ۶-۷-۸-۹-۱۰ وہ حصے ہیں جو کہ پہلی شب میں مکان پر واپس ہوتے وقت متہجج ہوئے تھے جس فعل کو ہم ب کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو ۱ کے خیال سے ب کا خیال لازمی طور پر پیدا ہو جائے گا کیونکہ ۱-۲-۳-۴-۵ میں ان راستوں سے جن سے کہ دراصل ۶ کی طرف منتقل ہوئے ۶ کی طرف منتقل ہو جائیں گے اسی طرح سے یہ ۷-۸-۹-۱۰ کو پیدا کر دیں گے اور یہ آخری جزو ایک دوسرے کے عمل کو بھی قوی کریں گے کیونکہ ب کا تجربہ کے وقت یہ ایک ساتھ متہجج ہو چکے ہیں۔ شکل نمبر ۵ میں خطوط ب کے اجزاء سے ترکیبی کے اخراجات کے جمع ہونے اور ان کے مجموعی اثر کے اس قدر قوی ہو جانے کو ظاہر کرتے ہیں جس سے ب کے کل کا کل متہجج ہو جاتا ہے۔

تمام اقسام ایتلاف کو ظاہر کرنے کے لیے سب سے پہلے حلٹن نے لفظ اتمام استعمال کیا تھا جس قسم کے افعال کا ہم ذکر کر آئے ہیں ان کو نہایت شد و مد کے ساتھ اتمام کہا جاسکتا ہے کیونکہ اگر کوئی شے ان کی راہ میں حاصل نہ ہو تو یہ لازمی طور پر فکر پر تجربہ ماضی کے بڑے بڑے سلاسل کے کامل انعکاس کا باعث ہوں گے۔ اس کامل اتمام سے بچنے کی صرف دھوڑیں ہو سکتی ہیں۔ اول تو یہ کہ کوئی نیا اور قوی حسی ارتکاب ہو یا پہلی دماغی قطعات میں سے کسی قطعہ میں ایسا قوی رجحان ہو کہ وہ دماغ کے منحرف حصہ میں ہیجانات کو خود بخود خارج کر سکے۔ اس قسم کا رجحان لفظ "وارش" میں موجود تھا۔ جو ہماری پہلی مثال یعنی لاکسی ہال کے مصرعہ میں تھا۔ اس قسم کے

روحانات کیونکر قائم ہوتے ہیں اس کی ہم کو ابھی تحقیق کرنی ہوگی اور ذرا ہنریاری و احتیاط کے ساتھ تحقیق کرنی ہوگی۔ اگر یہ موجود نہ ہوں تو متاخر سے مافی سے ایک بار پردہ اٹھ جائے بعد ایک حرف ذہن کے سامنے آئے



شکل نمبر ۵

اور جب تک کوئی خارجی آواز نظر یا لمس لوح فکر کا رخ نہ بدل دے اس وقت تک اس کا سلسلہ کسی طرح سے ختم نہ ہو۔

ہم اس عمل کو غیر ناقص اتمام یا کامل اعادہ نام رکھے لیتے ہیں۔ اس عمل کا کامل طور پر واقع ہونا تو بہت ہی مشکوک ہے۔ لیکن اس امر کا بھی بلا کسی وقت کے پتہ چل سکتا ہے کہ بعض ذہنوں میں بعض کی نسبت اس قسم کے طرز فکر کا بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ وہ ہاتھ بڑھیاں وہ خشک اور بے تحیل وجود جو ان واقعات میں سے جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں خفیف ترین جزئیات کو بھی معاف نہیں کرتے اور جن کے سلسلہ بیان میں غیر ضروری اجزاء بھی اسی شد و مد سے نمایاں ہوتے ہیں جس قدر کہ ضروری واقعہ اصلی کے غلام ہر قدم پر ٹھوکر کھانے والے ایسے لوگوں سے سب کم و بیش واقف ہوتے ہیں۔ طرہی ادبیات نے ایسے لوگوں سے بہت کچھ کام لیا ہے۔ جیولٹ کی دایہ اس قسم کی شخصیت کی مشہور مثال ہے

جارج ایلٹ کی دیہاتی سیتیں اور ڈکنس کے یہاں بعض اشخاص اس کی نہایت عمدہ مثالیں ہیں۔

مس آئین کے ناول ایما میں مس بنیں کی شخصیت بھی اس قسم کی ذہنیت کی ایک عمدہ مثال ہے۔ دیکھو وہ کس طرح سے اتمام کرتی ہے۔ مس بیٹن نے کہا ”متم نے کہاں سنا ہوگا۔ مسٹر نائٹلی آخر تم نے کہاں سنا لیا ہوگا۔ کیونکہ ابھی پانچ منٹ نہیں گزرے کہ مجھے منہ کول کا خط پہنچا۔ پانچ منٹ سے زیادہ نہیں ہوئے۔ کیا زیادہ سے زیادہ دس منٹ ہوئے ہوں گے کیونکہ میں اپنی ٹوپی اور جاکٹ پہن کر باہر نکلنے کے لیے تیار رہی ہوئی تھی اور بیٹن سے گوشت کے متعلق کہنے جاری تھی جین راستہ میں کھڑی ہوئی تھی کیوں جین تم راستہ میں نہ کھڑی تھیں؟ کیونکہ والدہ کو اس امر کا اندیشہ تھا کہ ہمارے یہاں گوشت کو نگین کرنے کے لیے کافی بڑی کڑھائی نہیں ہے۔ اس لیے میں نے کہا کہ میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔ اور جین نے کہا تم کیوں جاتی ہو تمہیں تو کچھ زکام سا ہو رہا ہے میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔ بیٹی باورچی خانہ کو دھو رہی تھی۔ میں نے کہا ”اوہ میری پیاری“ میں نے کہا اور بس اس وقت رقعہ پہنچا۔ کوئی مس ہائٹس ہیں۔ بس میں اتنا جانتی ہوں کہ ہاتھ کی کوئی مس ہائٹس ہیں۔ لیکن مسٹر نائٹلی تھیں اس کی کیونکر خبر ہوئی ہوگی کیونکہ جس وقت مسٹر کول نے منہ کول سے اس کے متعلق کہا وہ بیٹھیں اور انھوں نے مجھ کو لکھا۔ ایک مس ہائٹس۔“

اعادہ ناقص یا اس واقعہ سے ہم کو یہ سمجھنے میں مدد ملے گی کہ معمولاً ہمارے بقدرات کی خود روموج قانون اعادہ کامل کے کیوں تابع نہیں ہوتی۔ تجربہ ماضی کے کسی احیا میں بھی ہمارے

فکر کے تمام اجزاء اس امر کا تعین کرنے میں کہ اس کے بعد کونسا خیال اٹیکل مادی طور پر عمل نہیں کرتے۔ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی خاص جزو کل پر غالب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کے خاص رجحانات و امیلا نات ان سے مختلف ہوتے ہیں جو اس کے اور دیگر اجزاء کے مابین مشترک ہوتے ہیں

اور چونکہ یہ چاہے گا کہ اپنے ان ملحقہ اجزاء کو مستحیج کرے اس لیے ہمارے مخیلہ کی شاہراہ سے علحدہ جائے گا۔ جس طرح اہل تجربہ حسی میں ہماری توجہ موجودہ ارتسامات میں سے بعض ارتسامات کی طرف خاص طور پر مبذول ہو جاتی ہے اسی طرح ان ارتسامات کے اعادہ میں بھی اسی قسم کی توجہ سے جانب داری کا اظہار ہوتا ہے اور بعض اجزاء بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں یہ اجزاء کون سے ہوں گے؟ اس امر کا مخیلہ خود رو کی اکثر حالتوں میں پہلے سے متعین کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ذہنی اصطلاحات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ نمایاں اور طاقت ور اجزاء وہ ہوتے ہیں جن سے ہم کو دلچسپی زیادہ ہوتی ہے دماغی اصطلاحات میں اگر بیان کیا جائے تو قانون شوق و دلچسپی کی بولیں تعریف کر سکتے ہیں کہ ہمیشہ کوئی ایک دماغی عمل باقی تمام اعمال پر غالب رہتا ہے جو کسی اور جگہ مہیانات کا باعث ہوتا ہے۔

مسٹر ہاگسن کہتے ہیں کہ انعام میں دو عمل ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ ایک عمل انحطاط فرسودگی و خرابی کا ہوتا ہے اور دوسرا عمل تازگی پیدائش اور تعمیر کا ہے۔ کچھ نقاط استحکام کا کوئی معروض شعور میں اصلی حالت پر کبھی باقی نہیں رہتا بلکہ فرسودہ ہو کر نامعلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن معروض کے وہ حصے جن میں دلچسپی ہوتی ہے وہ اس تدریجی انحطاط کے میدان کا مقابلہ کرتے ہیں کچھ نقاط اجزائے معروض کی یہ عدم مساوات (یعنی اس کے بعض کا غیر دلچسپ اور قابل انحطاط ہونا اور بعض کا دلچسپ اور ناقابل انحطاط ہونا) ایک عرصہ کے بعد ایک نیا معروض بنادیتی ہے۔

صرف جس حالت میں دلچسپی کل اجزاء پر مساوی تقسیم ہوتی ہے اس حالت میں اس قانون کا خلاف ہوتا ہے۔ جن ذہنوں میں دلچسپیوں کی تنوع اور شدت سب سے کم ہوتی ہے وہ اس قانون کے بہت کم تابع ہوتے ہیں۔ یعنی جن کا جمالی احساس بالکل ضعیف ہوتا ہے وہ البتہ اپنے مقامی و شخصی واقعات کے بعینہ لفظی سلسلوں میں گرفتار رہتے ہیں۔

لیکن ہم میں سے اکثر کی ذہنی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے اور

تخیل کچھ بے قاعدہ طور پر رواں رہتا ہے۔ یعنی ہر چھپیدہ اٹھنا میں دلچسپی چونکہ ہمیشہ کسی جزو سے ہوتی ہے اس کے اعتبار سے تخیل کی موج بھی مڑتی مڑتی رہتی ہے۔ چنانچہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم تقریباً مسلسل لمحوں میں اپنے کو دو ایسی چیزوں کے متعلق سوچا ہوا پاتے ہیں جن میں زمان و مکان کے اعتبار سے بعد المشرقین ہوتا ہے۔ جب تک کہ ہم اپنے تخیل کے ہر ایک قدم کا نہایت ہی ہوشیاری کے ساتھ اعادہ نہیں کرتے اس وقت تک ہم کو اس کا پتہ نہیں چلتا کہ کس قدر معمولی طور پر ہم قانون ہاگس کے مطابق ایک شے سے دوسری تک پہنچے ہیں۔ مثلاً اب مسئلہ ۱۸ء میں اپنے گھنٹہ کی طرف دیکھنے کے بعد اپنے آپ کو لیگل ٹنڈر نوٹس کے متعلق سینیٹ کی ایک حال کی تجویز کے متعلق مصروف فکر پاتا ہوں گھڑیال کے گھنٹہ سے مجھے اس شخص کی شبیہ یاد آتی ہے جس نے اس کی مرمت کی تھی۔ اس سے میرا ذہن جوہری کی دکان کی طرف منتقل ہوتا ہے جہاں کہیں نے اسکو پہلی مرتبہ دیکھا تھا اس دکان سے مجھے قمیص کے بٹنوں کا خیال آتا ہے جو میں نے اس دکان سے خریدے تھے ان سے سوئی کی قیمت اور اس کے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اس سے امریکن نوٹوں کی قیمت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور پھر خیال آتا ہے کہ یہ کتنے عرصہ تک چل سکتے ہیں اور اس سے قدرتی طور پر یارڈ کے تجویز کا خیال آتا ہے۔ ان مثالوں میں سے ہر ایک دلچسپی کے مختلف نقاط رکھتی ہے جن نقاط سے میرے فکر کی راہ متعین ہوتی ہے ان کا پتہ چل سکتا ہے۔ گھڑیال کا گھنٹہ ایک لمحہ کے لیے اس کا سب سے دلچسپ حصہ تھا۔ کیونکہ شروع میں اس نے نہایت ہی سریلی آوازیں بیجا شروع کیا لیکن رفتہ رفتہ اس کی آواز خراب ہو گئی جس سے مجھے ایک طرح کی ناکامی سی ہوئی۔ اگر یہ کوئی نہ ہوتی تو ممکن ہے اس سے میرا ذہن اپنے اس دوست کی طرف منتقل ہوتا جس نے یہ مجھ کو دیا تھا۔ یا گھنٹہ سے متعلق ہزار ہا واقعات میں سے اور کوئی واقعہ یاد آجاتا۔ جوہری کی دکان سے بٹنوں کی طرف

خیال منتقل ہو اکیوں کہ اس کے تمام سامان میں صرف بن ہی ایک ایسی چیز تھے جن میں اپنے ہونے کی دلچسپی تھی۔ بنوں کے ساتھ جو دلچسپی تھی اس نے اس شے کی طرف ذہن کو منتقل کیا جس کے بن بنے ہوئے تھے۔ الج۔ ہر شخص کسی لمحہ میں روانی تخیل کو روک کر یوں اگر سوچنے لگے کہ جو خیال مجھے اس وقت ہو رہا ہے یہ کیوں ہوا تو اس کو اختصارات کا ایک ایسا سلسلہ مل جائے گا جس کی ہر کڑی قربت و دلچسپی سے آپس میں گندھی ہوئی ہوگی۔ ایتلاف نصورات کا یہ معمولی عمل ہے جو عام اذہان میں خود بخود جاری رہتا ہے۔ ہم اس کو معمولی یا مخلوط ایتلاف کہہ سکتے ہیں۔ اور اگر پسند کر لیا جائے تو جزوی یا ناقص اعادہ کہیں۔

(جزوی اعادہ میں کن کن اجزاء کا تکرار ہوتا ہے فرض کرو کہ گزرنے والے خیال کا ایک حصہ اس قدر دلچسپ تھا کہ وہ اپنے علاحدہ موقوفہ قائم کر جاتا ہے جن کا آنے والے خیال میں غرض غالب ہوتا ہے۔ اب کیا ہم بتا سکتے ہیں کہ اس کے کون کون سے اجزاء عمل کریں گے کیونکہ وہ بہت ہوتے ہیں چنانچہ ہاگسن کہتا ہے۔ گزرنے والے معروض کے دلچسپ حصے ایسے کسی اور معروض یا اجزائے معروضات کے ساتھ جمع ہونے سے لیے آزاد ہوتے ہیں جس کے ساتھ پہلے جمع ہو چکے ہوں۔ ممکن ہے کہ ان اجزاء کی تمام سابقہ ترکیبات ذہن میں آجائیں۔ اور ایک کا تو آنا ضروری ہی ہے۔ لیکن انہیں سے کس کا۔

مٹر ہاگسن جواب دیتے ہیں۔

”اس کا صرف ایک جواب ہو سکتا ہے وہ جو ان کے ساتھ بالعموم ترکیب پاتا رہا ہے۔ یہ نیا معروض فی الفور شعور میں بننا شروع ہو جاتا ہے اور سابقہ معروض کے اس جزو کے گرد اپنے اجزاء جمع کر دیتا ہے۔ اگر دیتا ہے جواب تک شعور کے اندر ہے۔ یکے بعد دیگرے اجزاء آتے ہیں اور اپنی قدیم وضع میں ترکیب پاتے ہیں۔ لیکن عمل کے شروع ہونے

کے ساتھ ہی اس نئی ترکیب پر اصل قانون دلچسپی عمل کرو دینا شروع کر دیتا ہے دلچسپ حصوں کو لیتا ہے اور ان کو توجہ پر نقش کر دیتا ہے باقی حصوں کو چھوڑ دیتا ہے اور کل عمل کا لاقدار انداز سے اعادہ ہوتا ہے میری رائے ناقص میں تو یہ کل عمل کی کامل صحیح توجیہ ہے۔

ہاگن کا یہ بیان کہ دلچسپ جزو سے عادی (یعنی کثیر الوقوع) جزو کی طرف اخراج ہوتا ہے یقیناً ناقص ہے اس میں شک نہیں کہ کسی شے کی تکرار ہمیشہ اسی جزو کے احیاء کا باعث ہوتی ہے جس سے اس کا زیادہ تر یا ہمیشہ تعلق رہتا ہے اور کثرت وقوع احیاء کے تعلق میں ایک قوی موثر کا کام کرتی ہے۔ اگر میں اچانک لفظ سولیو (نگلنا۔ اباہل) کھوں تو سننے والا اگر عادتاً علم الطیور سے دلچسپی رکھتا ہے تو اس کو پرندہ کا خیال آئے گا۔ اگر علم عفویات سے دلچسپی رکھتا ہے یا امراض طلق میں خصوصیت رکھتا ہے تو وہ بھگنے کا خیال کرے گا۔ اگر میں لفظ ڈیٹ کہوں تو اگر وہ پہلوں کا تاجر یا عربی سیاح ہے تو اس کو کھجور کا خیال ہوگا اور اگر تاریخی مطالعہ کا اس کو بہت شوق ہے تو اس کے ذہن میں اس سے کسی سنہ کا خیال پیدا ہوگا جس سے پہلے ق مریاب مر ہوگا۔ اگر میں کہوں لبستر غسل صبح تو سننے والے کے ذہن میں اپنے سحر خیزی کے تین عادی ارکان ایتلانی کا خیال پیدا ہوگا۔ لیکن اکثر اوقات کثرت وقوع بالکل بیکار ثابت ہوتی ہے۔ ایک کتاب کے دیکھنے سے اکثر مجھے ان آرا کا خیال ہوتا ہے جو اس میں مصنف نے بیان کی ہیں۔ تصور خودکشی کا اس سے کبھی تعلق نہیں رہا ہے لیکن ایک لمحہ ہو کہ میری اس کتاب پر نظر پڑی اور اس کے ساتھ ہی اس کے دیکھنے سے میرے ذہن میں تصور خودکشی پیدا ہوا۔ یہ کیوں ہوا اس کی وجہ یہ تھی کہ کل ہی مجھے ایک خط موصول ہوا تھا جس میں لکھا تھا کہ اس کے مصنف نے حال ہی میں انتقال کیا ہے اور اس کی موت کی وجہ خودکشی تھی۔ لہذا خیالات اپنے سب سے قریب اور سب سے زیادہ عادی اجزاء کو تازہ کرتے ہیں یہ تجربہ بالکل مشہور ہے

اور اس قدر مشہور کہ اس کے لیے کسی مثال کی ضرورت نہیں، اگر صبح کسی دوست سے ملاقات ہوئی ہو اور اب اس کے نام کا ذکر آجائے تو اس سے وہ واقف یا آجائیں گے جن کے سلسلہ میں ملاقات ہوئی تھی۔ اور اس کے متعلق دیگر بعید ہی جزئیات کا خیال بھی نہ ہو گا۔ اگر شکسپیر کے تمثیلات کا ذکر ہو اور ہم شب گزشتہ رچرڈ ثانی پڑھ رہے ہوں تو ہم ٹیٹ یا ایٹھلو کے نہیں بلکہ رچرڈ ثانی کے تمثالات ذہن میں پھر جائیں گے ہتھیات یا خاص ریستے یا دماغ کے عام ہیجان کے خاص طریقے اپنے بعد ایک قسم کی نرئی یا بلند پایہ ذکاوت و حسیت چھوڑ جاتے ہیں جس کے فنا ہونے کے لیے کئی روز کی ضرورت ہوتی ہے جب تک یہ ذکاوت باقی رہتی ہے اس وقت تک ان نشانات کا عمل ایسے اسباب سے برائے نکتہ ہو سکتا ہے جو بہ صورت دیگر ان پر کسی قسم کا بھی اثر پیدا نہ کرتے۔ لہذا تجربہ کار زانا قریب ہونا احیاء خیال کے لیکن کا سب سے بڑا سبب اہلی تجربہ کی وضاحت سے بھی احیاء کا اتنا ہی امکان ہوتا ہے جتنا کہ عادت یا قربت زمانی سے اگر ہم نے کبھی کسی کو قتل ہوتے دیکھا ہے تو اب جب تقریر یا تحریر میں سناٹے موت، کا ذکر آجائے گا تو یقیناً اس منظر کے تمثالات ذہن کے سامنے آجائیں گے۔ چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ جو واقعات صرف ایک مرتبہ اور وہ بھی جوانی میں پیش آئے ہوں وہ اپنی ہیجانی کیفیت یا جذبی شدت کی بناء پر آئندہ ہمیشہ کے لیے ایسے نمونوں اور امثال کا کام دی جائیں جن سے ہمارا ذہن آئندہ ہر ویسی کو تشبیہ دے مثلاً اگر جوانی میں کوئی شخص نپولین سے ملے تو اب جب سمجھی بڑے آدمیوں تاریخی واقعات ٹرائیوں سلطنتوں قسمت کے کا یا پلٹ یا جنرل یا کا ذکر ہو گا تو اس کو اس قابل یا دگار ملاقات کے واقعات یاد آجائیں گے۔ اگر مستعمل کے سامنے امانک لفظ دانت آجائے اور اس کو کبھی دنداں ساز کا تختہ مشق بننا پڑا ہو تو سو میں سے

پچاس حصہ اس امر کا امکان ہو گا کہ اس کے ذہن میں دندان ساز کے عمل کی مثال پیدا ہوگی۔ وہ روز اپنے دانتوں کو چھوتا اور ان سے چباتا ہے۔ آج ہی صبح اس نے ان کو برش سے صاف کیا تھا لیکن شاید بلیڈ آیتلافات جلد پیدا ہوتے ہیں کیونکہ وہ بہت ہی زیادہ شدید تھے۔

محاکات کی اہل کا بہتہ چلاتے وقت چوتھا سبب جو دریافت ہوتا ہے وہ محاکات شدہ تصور اور ہمداری حالت ذہنی کی باہم مشابہت ہے حالت خوشی میں جن معروضات سے جو موتلفات تازہ ہوتے ہیں انھیں معروضات سے وہی موتلفات حالت رنج میں تازہ نہیں ہوتے۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ ہم حالت رنج میں خوشی کے مثالوں کو باقی نہیں رکھ سکتے۔ جو لوگ طبعا افسردہ خاطر ہوتے ہیں ان کے مثل کو طوفان تاریکی جنگ دبا افلاس ہلاکت کے محطات پر نشان کرتے رہتے ہیں۔ اور جو لوگ طبعا زندہ دل اور خوش مزاج ہوتے ہیں ان کے لیے برے اور المناک خیالات کو دیر تک ذہن میں باقی رکھنا ناممکن ہوتا ہے۔ ایک لمحہ بھر متلاشے فکر ہونے کے بعد ان کا تخیل بھولوں اور دھوپ اور بہار و امید کی مثالوں پر تھیں کرنے لگتا ہے۔ ایک وقت میں قطبین یا صحرائے افریقہ کے سفر کے واقعات کا مطالعہ خوف اور فطرت کے سبب و مردم آزادی کے علاوہ اور کوئی خیال پیدا نہیں کرتا۔ دوسرے وقت پڑھو۔ ان سے انسان کی قوت اور جرات کے متعلق صرف پر جوش خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ شاید ہی کسی ناول میں اس قدر جوش پایا جاتا ہو جتنا کہ ڈوائے ناول "پاسباں" میں پایا جاتا ہے لیکن بہت ممکن ہے کہ اس سے ایک در ماندہ سبھی مسافر کے ذہن میں (جس کی مصنف خود تصدیق کر سکتا ہے) اس لیے رنجی اور خوں ریزی کا نہایت المناک شعور ہو جس کے اس کے ہیرو اچھوس پارتھیوس اور ایراس مرکب ہوتے ہیں۔

لہذا عادت قربت زمانی وضاحت و شدت اور جذبی مناسبت و موزونئی یہ چار سبب ہیں جو اس امر کو متعین کرتے ہیں کہ گزرنے والے خیال کے دلچسپ حصہ سے ایک احضار کیوں ہوا اور دوسرا کیوں نہیں۔ ہم اس بات کی صداقت کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اکثر اوقات آنے والا استحضار یا تو عادت کی ہوتا ہے یا زمانا بہت قریب ہوتا ہے یا شدید و واضح ہوتا ہے یا موجودہ جذبی حالت کے موزون و مناسب ہوتا ہے۔ اگر کسی غیر موجودہ متعلق میں یہ چاروں اوصاف جمع ہوں تو ہم حکمی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ گزرنے والے معروض کا وہ متعلق آنے والے معروض کا نہایت ہی اہم جز ہو گا۔ گوشلس استحضارات غیر متعین اسباب کے حلقہ سے نکال لیا گیا ہے اور اس کو چند اقسام پر محدود کر دیا گیا ہے جن کی خاص کیفیت ہمارے تجربہ ماضی کی نوعیت سے متعین ہوتی ہے لیکن اس امر کا پھر بھی اقرار کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے استحضارات کے سلسلوں میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کل متحققہ قوانین کے دائروں سے باہر ہیں صفحہ ۲۰۱ پچھلے کی جو مثال بیان کر آئے تھے اس کو ہم پھر بیان کرتے ہیں۔ جوہری کی دوکان سے بیٹوں ہی کی طرف ذہن کیوں منتقل ہوا گھڑی کی زنجیر کی طرف کیوں منتقل نہ ہوا جو میں نے بہت بعد میں خریدی تھی جس کی قیمت زیادہ تھی اور جس کے عواطفی ایلتافات زیادہ دلچسپ تھے۔ متعلموں کے ذہن میں بھی اس قسم کے بہت سے تجربے ہوں گے۔ پس ہمیں اس امر کا اقرار کرنا پڑے گا کہ ایک حد تک تو مسموئی مخلوط ایلتافات کی ان اقسام میں بھی جو اتمام ناقص سے سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں یہ امر کہ دلچسپ اجزائیں سے کون سے جزو کا اعادہ ہو گا دیا وہ ترا اتفاق پر مبنی ہوتا ہے اور یہ ہمارے فہم کے لیے ایک اتفاق ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا تعین دماغی اسباب سے ہوتا ہے لیکن وہ اس قدر دقیق اور غیر ثابت ہیں کہ ان کی ہم یہاں تحلیل نہیں کر سکتے۔

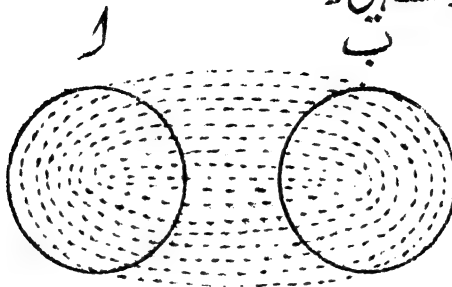
مداری اعداد یا جزوی یا مخلوط ایتلاف میں ہم نے یہ فرض کر لیا تھا ایتلاف بالمشابہت کہ گزر جانے والے خیال کا دلچسپ حصہ بہت کافی حجم رکھتا ہے اور اس قدر جمید ہوتا ہے کہ بذات خود ایک مقرون مفروض بننے کی قابلیت رکھتا ہے سرولیم ہٹن کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ بین لومانڈ کا خیال کرنے کے بعد میں نے اپنے آپ کو جرمنی کے نظام تعلیم کے متعلق غور کرتا ہوا پایا۔ اور جب میں نے اس کی وجہ پر غور کیا تو ایتلاف کی کڑی یہ نظر آئی کہ بین لومانڈ پر ایک المانی صاحب سے ملاقات ہوئی تھی بین لومانڈ میں میرے لئے وہ صاحب ہی سب سے زیادہ دلچسپ تھے ان کے وجود نے سلاسل تصورات کی راہ کو متعین کیا۔ اب فرض کرو کہ توجہ دلچسپی کے ساتھ لکرائے آپ کو اور بھی موثر بنا لیتی ہے اور گزرنے والے مفروض کے اتنے چھوٹے سے حصہ کو دیکھتی ہے کہ جو کسی مقرون شے کی مثال بننے کے قابل نہیں ہوتا بلکہ صرف کسی مجرد وصف یا خاصہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ علاوہ بریں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ جس حصہ پر طرح سے زور دیا جاتا ہے وہ اور حصول کے فنا ہو جاتے کے بعد بھی شعور میں باقی رہتا ہے جس کو دماغی اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ اس کا دماغی عمل جاری رہتا ہے) اب یہ حصہ اسے گرد و طریق مذکورہ پر اپنے متعلق جمع کر لیتا ہے اور اب نئے خیال اور پرانے خیال کے معروفوں میں مشابہت کا علاقہ پایا جاتا ہے اور خیالوں کا یہ جوڑا ایتلاف مشابہت کی مثال ہوتا ہے۔

جن مشابہ خیالوں کا یہاں ایتلاف ہوتا ہے جن میں سے ایک کے بعد دوسرا ذہن میں آتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے سادہ تصورات خواص و اوصاف میں اپنے مشابہ اوصاف و خواص کے احیاء کرنے کا چھان نہیں ہوتا۔ ایک قسم کے نیلے رنگ کا خیال دوسری قسم کے نیلے

رنگ کے خیال کو نہیں پیدا کرتا وغیرہ ہاں ہمارے ذہن میں ترتیب تقابل وغیرہ کا خیال ہو جس کی بنا پر ہم چند نیلے رنگوں کو جمع کر دینا چاہتے ہوں تو یہ اور بات ہے۔

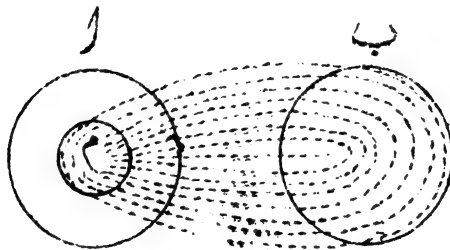
جب کوئی ایک وصف یا مجموعہ اوصاف دوسرے میں مشترک ہو تو اس وقت ان کو باہم مشابہت کہتے ہیں (اگرچہ باقی اوصاف و کیفیات میں یہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں) چاند کیس کے شرارے کے مشابہت ہے اور فٹ بال کے بھی مشابہت ہے۔ لیکن گیس کا شرارہ اور فٹ بال باہم مشابہت نہیں ہیں۔ جب ہم دوسرے چیزوں کے مابین مشابہت کا دعویٰ کرتے ہوں تو ہم کو یہ ضرور کہہ دینا چاہیے کہ ان کے مابین یہ مشابہت کس امر میں ہے۔ چاند اور گیس کا شرارہ تو چمک میں باہم مشابہت ہے۔ اس کے علاوہ ان کے مابین کسی امر میں مشابہت نہیں ہے۔ چاند اور فٹ بال کے مابین صرف گولائی میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی امر میں نہیں ہے۔ فٹ بال اور گیس کے شرارے کسی بات میں بھی ایک دوسرے کے مشابہت نہیں ہیں یعنی ان میں کوئی جزو مشترک اور کوئی یکساں وصف نہیں ہے۔ اگر ایک ہی وصف و مظہر ان کے اندر پایا جائے اور ان کے اندر اس کے علاوہ اور کوئی جزو مشترک نہ ہو تو یہ دونوں مظہر صرف اس وصف کی حد تک ایک دوسرے کے مشابہت ہوں گے۔ اب ہم اپنے اختلاف استحضارات کی طرف عود کرتے ہیں۔ اگر چاند کے خیال کے بعد فٹ بال کا خیال پیدا ہو اور اس کے بعد مسٹر ایکس کی ریلوے لائینوں کا خیال آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی ابتداً گولائی کا وصف چاند کے تمام اوصاف سے علیحدہ ہوتا ہے اور اپنے گرد بالکل نئے ساتھی جمع کر لیتا ہے۔ یعنی بیک چرمی پوش انسان کی مرضی کے مطابق تیز رفتاری وغیرہ اور چونکہ مؤخر الذکر وصف فٹ بال کے تمام اوصاف سے جدا ہو جاتا ہے اور ان کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے تو یہ اپنے گرد ایسے اوصاف جمع کر لیتا ہے۔

جس سے انجنوں اور ریلیوں اور اشاک کی قیمت کے گھٹنے اور بڑھنے کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۹

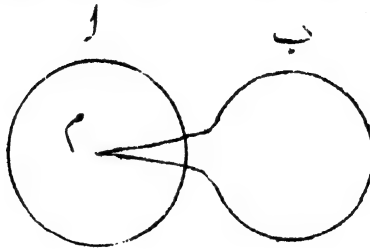
اعادہ کامل معمولی جزوی اعادہ سے بتدریج جو اعادہ مداری میں بدلتا ہے اس کو اشکال کے ذریعہ سے بھی ظاہر کر سکتے ہیں شکل نمبر ۹ اعادہ کامل کو ظاہر کرتی ہے شکل نمبر ۹ جزوی کو اور شکل نمبر ۱۰ مداری کو اہر حال میں گزرنے والا خیال ہے اور ب آئے والا۔ اعادہ کامل میں آ کے تمام اجزا اسادی طور پر ب کے یاد دلانے میں مصروف ہوتے ہیں۔ جب جزوی اعادہ میں بیش تر حصے بیکار ہوتے ہیں۔ صرف ہر آ سے علیحدہ ہوتا ہے اور ب کو یاد دلاتا ہے۔ ایتلاف شائبہ یا



شکل نمبر ۱۰

اعادہ مداری میں ماقبل کے حصوں سے حصہ مر بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے اور یہ اپنے نئے مولفات کو پیدا کرنے کے بعد بجائے اس کے کہ

خود مردہ ہو جائے ان کے ساتھ خود بھی باقی رہتا ہے اور دونوں تصوروں کے مابین جزد مشترک بن جاتا ہے اور اس خاص باب میں ان دونوں کے ایک دوسرے سے مشابہ ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔



شکل نمبر ۱

اب یہ یاد رکھ گزرنے والے خیال کا صرف ایک ذرا سا جزو کیوں اپنے ساتھیوں سے علیحدہ ہو کر باقی رہتا ہے اور باقی حصے کیوں فنا ہو جاتے ہیں یہ ایسے مرہم راز ہیں کہ ہم ان کا یہ تو چلا سکتے ہیں لیکن ان کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے کہ بعضی عقل کے متعلق ہماری واقفیت اس قدر بڑھ جائے کہ ہم اس راز پر سے پردہ اٹھا سکیں ممکن ہے کہ بعضی قوانین بجائے خود نا کافی ہوں اور ہم کو شعور مرکباتی رد عمل کی طرف رجوع کرنا پڑے۔ لیکن اب اس بحث میں ہم نہیں پڑ سکتے۔

ارادی سلاسل فکر اب تک ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ایک شے سے دوسری شے کی طرف خود بخود ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ یعنی سلاسل متشکل اپنی مرضی کے مطابق جدھر چاہتے ہیں منتقل ہو جاتے ہیں کبھی عادت کے سیدھے سادھے راستوں میں چلتے ہیں کبھی اچھلتے کودتے اور جھپم زدن میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں۔ یہ تو تخیل یا مخیلہ ہے۔ لیکن ہمارے تصورات کے ہر جزو کے بڑے بڑے حصے اس سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ جب کوئی واضح مقصد یا شعوری غرض ان کی رہبر ہوتی ہے تو اس صورت میں سلاسل تصورات کو ارادی کہتے ہیں۔

عضو یا تنی نقطہ نظر سے مقصد کی ہم کو یہ توجیہ کرنی ہوگی بعض خاص
 دماغی اعمال مسلسل سرگرم کار رہتے ہیں۔ ہمارے معمولی سے معمولی خیالات
 میں بھی خالص استغراق اور ایسے مقصد پر وازیں نہیں ہوتیں بلکہ کسی مرکز کی دلچسپی
 یا موضوع کے گرد و گھومتے ہیں جس سے اکثر مثال مناسبت رکھتے ہیں
 جس کی طرف ہم اتفاقی انحراف کے بعد گریز کرتے ہیں۔ یہ دلچسپی ان دماغی
 قطعات سے باقی رہتی ہے جن کو ہم نے فرض کیا ہے اینٹلافات مخلوط
 میں جن سے ہم نے ایک بحث کی ہے معروض کے ان حصوں کی دلچسپی
 کا تعین جن کے گرد ہمارے خیالات تبدیل رجحان گھومتے رہتے ہیں زیادہ
 تران کے کسی ایسی عام دلچسپی سے تعلق رکھنے سے ہوتا ہے جو ایک لمحہ
 کے لئے ذہن پرستولی ہو جاتی ہے۔ اگر ہم یہی کو عام دلچسپی کا دماغی قطعہ فرض کریں
 اور معروض ۲ بج ذہن میں پیدا ہو اور ب کے ۲ اور ج کی نسبت
 ی کے ساتھ زیادہ اینٹلافات ہوں تو ب، معروض کا دلچسپ اور محوری
 حصہ بن جائے گا اور اس کے علاوہ متعلق پیدا ہو جائیں گے۔ کیوں کہ
 اس دماغی قطعہ کی قوت ی کے عمل سے بڑھ جائے گی خصوصاً
 اس وجہ سے ی اور ۲ اور ی اور ج میں پہلے سے کوئی تعلق نہیں
 ہے اس لئے اس کا ۲ اور ج کو متاثر نہیں کرتا مثلاً اگر میں بھوک لگے
 عالم میں پیس کے خیال کرتا ہوں تو غالب گمان ہے کہ اس حالت میں
 پیس کے ہوکل اور بھٹیاری خانے میرے خیالات کا مرکز ہوں گے وغیرہ۔
 مسائل لیکن ذہنی اور عملی زندگی میں اس سے کہیں زیادہ
 شدید قسم کی دلچسپیاں ہوتی ہیں اور یہ جس شے کی ہم کو خوش
 ہوتی یا جس کام کو ہم عمل میں لانا چاہتے ہیں اس کے حصوں کی متعین مثالیں
 کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ جب سلاسل تصورات اس قسم کی دلچسپی کے
 اثر سے پیدا ہوتے ہیں تو ان سے عموماً ایسے وسائل کا خیال پیدا
 ہوتا ہے جن سے مقصد حاصل ہو سکے۔ اگر محض مقصد کی موجودگی ہے
 فی الفور اس کے حصول کے وسائل کی طرف ذہن کو منتقل نہیں کر دیتی

تو وسائل کی تلاش ایک مسئلہ بن جاتا ہے۔ اور وسائل کی دریافت و تحقیق بالکل ایک نئی قسم کی غائت بن جاتی ہے۔ ایسی غایت جس کی ہر دم کو حصول سے پہلے ہمت ہی شدید قسم کی خواہش ہوتی ہے لیکن جس کی نوعیت کا ہر دم کو اس وقت تک بھی کوئی ممیزہ متشکل نہیں ہوتا جب کہ ہر دم اس کی نہایت زبردست خواہش رکھتے ہیں۔

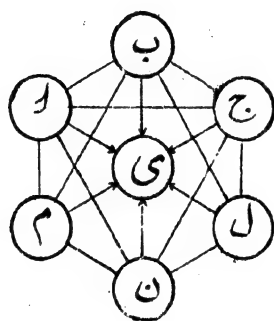
ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کسی معمولی ہوئی شے کو یاد کرنا چاہتے ہیں یا کسی ایسے فیصلہ کے وجوہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ جو ہم نے یوں ہی وجدانی طور پر کر دیا ہے۔ خواہش اس حجت کی طرف زور دیتی ہے جس کو یہ صحیح اور حق سمجھتی ہے لیکن ایسے نقطہ کی طرف جس کے دیکھنے سے یہ قاصر ہوتی ہے۔ الحاصل ایک جزو کا فقدان بھی اسی طرح ہے ہمارے استحضارات کو متعین کر دیتا ہے جس طرح سے کہ اس کی موجودگی بھی کر سکتی ہے وقفہ محض ظاہر نہیں ہوتا بلکہ دہکتا ہوا غلبہ بن جاتا ہے اگر ہم اس امر کی دماغی عمل اصطلاحات میں توجہ نہ کرنا چاہیں کہ ایک خیال جو محض بالقوہ موجود ہے مگر اس کے باوجود موثر ہو سکتا ہے تو ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ اس نئے دماغی قطعہ واقعاً پہنچ ہو جاتے ہوں گے لیکن تھوڑے سے اور تحت الشعوری طور پر پہنچ ہوئے ہوں گے۔ مثلاً ایسے شخص کی دماغی حالت کا اندازہ کر وجوہ اپنے دماغ پر کسی ایسے خیال کے یاد کرنے کے لئے زور دئے چلا جا رہا ہے جو اس کے ذہن میں گذشتہ بہتہ آیا تھا۔ خیال کے متعلق موجود ہیں۔ سب نہیں تو بیشتر تو موجود ہی ہیں۔ لیکن غور و خیال کا اعادہ کر دینے سے انکار کرتے ہیں۔ یہ تو ہم فرض نہیں کر سکتے کہ وہ بالکل اس کے دماغی قطعہ کو متاثر ہی نہیں کرتے۔ کیونکہ اس شخص کا ذہن بار بار ساحل کامیابی پر آکر رہ جاتا ہے۔ اس کی آواز اس کے کانوں میں گونجتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سب اب الفاظ زبان سے نکلتے لگیں گے لیکن ناکامی ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۱۶) اب دیکھو کہ معمولی ہوئی چیزوں کے یاد کرنے اور کسی قصہ کے وسائل کی

جسکو کرنے میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول الذکر ہمارے تجربہ کا جزو بن چکی ہیں اور آخر الذکر اس کا جزو نہیں بنے ہیں۔ اگر ہم پہلے کسی بھولی ہوئی شے کے یاد کرنے کا مطالعہ کریں تو یہ بہتر ہو گا کیوں کہ اس کے بعد ہم نامعلوم شے کی ارادی تلاش کو اچھی طرح سے سمجھ سکیں گے۔

ان کا حل | بھولی ہوئی شے کے متعلق ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بعض چیزیں موجود ہیں اور ان کے مابین ایک جگہ خالی ہے۔ ہم

کو اس امر کا ایک دھندلا سا تصور ہوتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ یہ ہوئی تھی تو ہم کہاں تھے اور کیا کر رہے تھے۔ ہم کو یہ یاد آ جاتا ہے کہ یہ عام طور پر کس سلسلہ سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تمام جزئیات ملکہ ایک ٹھوس کشتہ نہیں بن جاتیں۔ کیوں کہ ایک شے مفقود ہے۔ اور ہم اس شے کی تلاش میں اپنے ذہن میں ان جزئیات کو روندتے پھرتے ہیں۔ اور تشفی نہیں ہوتی کیوں کہ ان کے علاوہ کسی اور چیز کی خواہش ہوتی ہے۔ ہر جزو ایسے ایستلانی تار دوڑتے ہیں جو متعدد آزمائشی تیاسات کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں سے اکثر فوراً ہی غیر متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں اس لئے ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی اور یہ شعور کسے فوراً ہی زائل ہو جاتے ہیں۔ بعض کا موجودہ جزئیات میں سے بعض سے ایستلان ہو جاتا ہے اور بھولے ہوئے خیال کے ساتھ بھی۔ جب اس قسم کے ایستلافات ذہن میں آتے ہیں تو ہم کو ایک خاص قسم کی گرمی کا احساس ہوتا ہے جیسا کہ بچوں کو کھیلنے وقت ہوتا ہے۔ اس قسم کے متعلقات کو ہم بڑھاتے ہیں اور اپنی توجہ کے سامنے رکھتے ہیں چنانچہ ہم کو بتدريج یاد آتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ اس امر پر غور کر رہے تھے تو ہم دسترخوان پر تھے اور اس وقت ہمارا دوست زید ہمارے پاس تھا۔ اور اس وقت فلاں فلاں امور کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی اور آخر میں یہ خیال کسی کہانی کے ذیل میں آیا تھا اور اس وقت اس کا تعلق کسی فرانسیسی اقتباس سے تھا۔ اب یہ تمام اعمال بلا کسی امادہ کے اپنے خود رو اعمال سے پیدا ہو جاتے ہیں

جن سے ہم اچھی طرح سے واقف ہیں۔ ارادہ کا صرف اس قدر عمل ہوتا ہے کہ جو امور متعلق معلوم ہوتے ہیں ان پر اچھی طرح سے غور ہوتا ہے اور باقی نظر انداز کر دئے جاتے ہیں۔ مطلوبہ معروض کے ارد گرد جب توجہ اس طرح سے منڈلاتی ہے تو اس دوران میں متعلقات اس قدر جمع ہو جاتے ہیں کہ ان کے عصبی اعمال کا مجموعی زور رکاوٹ پر غالب آ جاتا ہے اور عصبی موج اس حصہ کی طرف بہ جاتی ہے جو اتنی مدت سے اس کے آنے کا منتظر تھا۔ اور جو ہنسی انتظاری اور تحت الشعوری غلط پورے اور واضح احساس میں منتقل ہوتی ہے ذہن کو ایک ناقابل بیان قسم کا آرام و اطمینان نصیب ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۱۱

اس مکمل عمل کو اجمالاً ایک شکل سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ جو شے فراموش ہو گئی ہے فرض کرو اس کا نام 'ی' ہے اور جو واقعات ابتداءً اس کے متعلق معلوم ہوئے تھے فرض کرو ان کے نام 'ا ب ج' ہیں اور جو جزئیات بالآخر اس کے یاد دلانے میں عمل کرتی ہیں ان کے نام 'ل ن م' ہیں۔ پس ہر دائرہ اس دماغی عمل کو ظاہر کرتا ہے جو اس واقعہ کے خیال میں زیادہ تر عمل کرتا ہے جس کا نام اس دائرہ میں لکھا ہے۔ 'ی' میں ابتداءً محض تناؤ کا عمل ہوتا ہے لیکن جو بھی 'ا ب ج' کے اعمال تبدیلی

لہذا ان کی طرف آتے ہیں اور چونکہ یہ سب اعمال کسی نہ کسی طرح سے
ی سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ان کے مجموعی اعمال جن کو مرکزی تیر
کے ذریعہ سے ظاہر کیا گیا ہے فوراً ہی کو پوری طرح سے بیدار
کر دیتے ہیں۔

اب ایک ممیز غایت کے لئے نامعلوم وسائل کے معلوم کرنے
کو لو۔ اس صورت میں غایت کی وہ حیثیت ہوتی ہے جو شکل بالائیں
اب ج کو حاصل ہے۔ یہ ان اعمال کا نقطہ آغاز ہوتی ہے جو ذہن کو منتقل
کرتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال کی طرح سے یہاں بھی توجہ ارادی کا کام صرف
اس قدر ہے کہ یہ بعض قیاسات کو غیر متعلق و فضول قرار دیکر رد
کر دیتی ہے اور بعض کو کارآمد و مفید سمجھ کر مضبوطی کے ساتھ اپنے قابو
میں رکھتی ہے۔ ان آخر الذکر قیاسات کی مثال مروں کی سمجھ۔ ان کا بیج
جمع ہو کر مری کی طرف خارج ہوتا ہے جس کا بیج ذہنی حلقہ میں مسئلہ کے حل
کے مرادف ہے۔ اس میں اور گزشتہ حالت میں صرف یہ فرق ہے کہ
اس حالت میں ی کے اندر کسی پہلی نیم ہیجانی کیفیت کا ہونا ضروری نہیں
جو شروع ہی سے قیاسات کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہے۔ کسی مسئلہ کے
حل کرنے میں جن چیزوں کا ہم کو پہلے سے علم ہوتا ہے وہ اس کے
علائق معلوم ہوتے ہیں۔ یہ یا تو علت ہوتی پائے یا معلول ہونا چاہئے
اس میں کوئی وصف ہونا چاہئے یا یہ کسی غایت کے لئے وسیلہ ہونا
چاہئے وغیرہ۔ مختصر یہ کہ اس کے جاننے سے پہلے بھی ہم اس کے
متعلق بہت کچھ جانتے ہیں ہمارا ادراک کہ جو معروضات ہمارے سامنے
آتے ہیں، ان میں سے ایک آخری ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ
ہم شناخت کر لیتے ہیں کہ اس کے علائق ان کے مطابق ہیں جو ہمارے
ذہن میں ہیں اور ممکن ہے اس نتیجہ تک ہم رفتہ رفتہ پہنچیں۔ ہر شخص
اس امر سے واقف ہے کہ معروض اس کے ذہن کے سامنے کچھ دیر تک ہی
رہنا چاہئے جب ہی اسکے کہیں علائق اور دیگر امور کا ادراک ہو سکتا ہے

اسی طرح سے ممکن ہے علائق ذہن میں معروض سے پہلے ہوں۔
 اخباری مہموں کے حل کرنے سے اور کسی سلطنت کی سیاست کے
 متعین کرنے تک اس عمل کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا۔ اس امر کے لئے ہم کو دنیا
 قوانین پر اعتماد کرنا چاہئے کہ وہ خود بخود ہم میں صحیح تصور پیدا کر دیں گے۔ لیکن
 یہ بھی ضروری ہے کہ جب یہ تصور پیدا ہو جائے تو ہم اس کو پہچانیں اور صحیح سمجھیں۔
 مختلف ذہنی اعمال کی تفصیل کے ساتھ تحلیل کرنا میری اغراض کے
 لئے چند ان ضروری نہیں۔ علمی و سائنٹیفک تحقیق میں ہم کو عمدہ سے عمدہ
 مثالیں مل جائیں گی۔ محقق ایک واقعہ کو لیکر اس کی علت معلوم کرنا
 چاہتا ہے یا ایک افتراضیہ کو لیکر اس کے ثبوت کی جستجو کرتا ہے۔ بہر حال وہ معاملہ
 کو اپنے ذہن میں الٹا پلٹا رہتا ہے یہاں تک کہ ایک کے بعد دوسرا اور
 دوسرے کے بعد تیسرا متعلق اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ ان میں
 کوئی عاداتی ہوتا ہے کوئی مشابہ ہوتا ہے یہاں تک کہ ایک ایسا بھی
 پیدا ہو جاتا ہے جس کو وہ پہچان لیتا ہے کہ مجھے اسی کی ضرورت تھی
 مگر ممکن ہے اس میں برس لگ جائیں۔ کوئی ایسا قانون بیان نہیں کیا جاسکتا
 جس سے محقق براہ راست نتیجہ تک پہنچ سکتا ہو لیکن تحقیق اور
 یادداشت دونوں میں ایلافات کے جمع ہو جانے اور معمولی طریقوں
 کے اختیار کرنے سے ممکن ہے ترقی نسبتہ سرعت کے ساتھ ہو جائے مثلاً
 کسی خیال کے یاد کرنے کی کوشش میں ہم ویدہ و دانستہ ایسے چند
 واقعات پر ایک اجمالی نظر ڈال جائیں جس کے ساتھ اس کے متعلق ہونیکا
 گمان ہو اور یہ امید رکھیں کہ جب صحیح واقعہ ذہن کے سامنے آئے گا
 اس سے خیال کے احیاء میں آپ ہی مدد ملے گی۔ اس طرح سے
 ممکن ہے کہ ہم ان تمام مقامات پر نظر ڈال جائیں جہاں ممکن ہے
 کہ یہ گزرا ہو یا ان تمام اشخاص پر نظر دوڑا جائے جن سے ہم نے
 اس کی بابت گفتگو کی ہو یا ان تمام کتابوں کا بتدریج خیال کریں
 جو حال ہی میں ہمارے زیر مطالعہ رہی ہوں اگر ہم کسی شخص کے

یا دکر نے کی کوشش کر رہے ہوں تو ہم شرکوں اور گلیوں یا پیشوں کی فہرست پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اس فہرست کا جس پر اس باقاعدگی کے ساتھ غور کیا گیا ہے کوئی سا جز و تو اس واقعہ کے ساتھ اتنا رکھتا ہو گا جس کی ہم کو ضرورت ہے اور یہ ممکن ہے کہ ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دے یہ اس کی طرف منتقل کر دینے میں مدد و معاون ہو۔ ممکن ہے کہ اگر اس طرح باقاعدگی کے ساتھ پوری فہرست کا مطالعہ نہ کرتے تو یہ جز و کبھی ہمارے ذہن میں نہ آتا۔ سائنٹیفک تحقیق کے اس جمع مؤلفات کے طریقہ کو ملنے مرتب کیا ہے اور ان کا اختباری تحقیق سے طرق اربعہ نام رکھا ہے۔

طریقہ طرد و طریقہ عکس طریقہ طرح طریقہ اختلاف اوصاف بالوصف ان طرق کی یہاں پر کوئی باقاعدہ تعریف نہیں کی جاسکتی ان کے ذریعے سے ہم واقعات کی چند فہرستیں بناتے ہیں، اور ان فہرستوں پر غور کرنے سے عموماً وہ علت معلوم ہو جاتی ہے جس کی ہم کو جستجو ہوتی ہے لیکن یہ طریقہ تحقیق کے لئے راستہ صاف کر دیتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ خود انہیں سے تحقیق ہو جائے۔ آخر الامر یہی ضروری ہوتا ہے کہ دماغی لطافت خود صحیح راہ تک پہنچ جائیں اور جب تک یہ صحیح راستہ تک نہیں پہنچ جاتے ہم اندھیرے میں بھٹکا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ بعض دماغوں میں یہ قطعات بیشتر صحیح راستہ پر پہنچ جاتے ہیں اور بعض میں کمتر اور یہ کہ ہم اس کی وجہ بیان نہیں کر سکتے۔ یہ ایسے واقعات ہیں جن کی طرف ہم کبھی اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کہ جب ہم مل کے طریقوں کے مطابق اپنے ذہن میں مسئلہ کی فہرستیں بھی تیار کرتے ہیں اس وقت بھی ہم اپنے دماغ میں مشابہت کے قدرتی عمل کے رحم و کرم پر ہوتے ہیں۔ چند ایسے واقعات کو جو اس واقعہ سے مشابہ ہوں جنس کی علت ہم کو معلوم کرنی ہے اس وقت تک ہم کیوں کر ایک فہرست کی صورت میں جمع کر سکتے ہیں جب تک کہ ایک دوسرے کی طرف اختلاف مشابہت

کے ذریعہ ذہن کو منتقل نہ کر دے۔

مشابہت کوئی اساسی میرے نزدیک اول تو خود بخود ہونے والے سلاسل قانون نہیں ہے۔ فکر کی تینوں اقسام کی اور پھر ارادی سلاسل فکر کی بھی تحلیل ہو سکتی ہے۔ یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ جو

معروض کہ یاد آتا ہے اس کو اس معروض کے ساتھ جس نے کہ اس کی طرف ذہن کو منتقل کیا ہے کوئی سی منطقی نسبت ہو سکتی ہے۔ قانون صرف اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ ایک شرط پوری ہو جانی چاہیے۔ جو معروض ملتا ہے اس کا باعث کوئی ایسا دماغی عمل ہونا چاہیے جس کے بعض عناصر بذریعہ عادت نئے معروض کے دماغی عمل کے عناصر کو بیدار کرتے ہوں۔ یہ بیداری اور اقسام کی طرح سے ایتلاف مشابہت میں بھی واسطہ علی ہوتی ہے۔ معروضات کے مابین جو مشابہت ہوتی ہے خود اس میں کوئی ایسا واسطہ علی نہیں ہوتا جو ہم کو ایک سے دوسرے تک لیجانے۔ عام منقین کچھ اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا معروضات کی مشابہت عادت کے مساوی اور اس سے علیحدہ خود ایک عامل ہو اور اس کی طرح معروضات کو ذہن کے سامنے لا سکتی ہو۔ یہ بات ہمارے سمجھ میں کسی طرح سے نہیں آتی۔ دو چیزوں کے مابین مشابہت اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ دونوں چیزوں کا وجود نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ یہ عالم طبیعی یا عالم ذہنی میں کسی شے کی پیدائش کا باعث ہو سکتی ہے۔ یہ ایک علاقہ یا نسبت ہوتی ہے جس کو ذہن واقعہ کے بعد محسوس کرتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح کہ اس کو برتری فاصلہ علیت ظرف و ظرف جو ہر عرض یا دو چیزوں کے مابین تقابل کا ادراک ہو سکتا ہے۔

نتیجہ حاصل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایتلاف کی تین قسموں کے مابین جو فرق ہے وہ عصبی قطعہ کی اس مقدار کے سادہ فرق تک

مختصر ہو جاتا ہے جو گزر جانے والے خیال کو تھا تھا ہے اور جو آنے والے خیال کے یاد دلانے میں عمل کرتا ہے۔ لیکن اس عامل حصہ کا طریقہ

عمل وہی رہتا ہے خواہ تو یہ بڑا ہو یا چھوٹا۔ جن اجزا سے کہ آنے والا معروض بنا ہوتا ہے وہ ہر مثال میں بیدار ہوتے ہیں کیونکہ ان کے عصبی قطعات ایک بار گزرنے والے معروض کے یا اس کے عامل حصہ کے ساتھ پہنچ ہوئے تھے عصبی عناصر کی عادت کا یہ عضو یا قی قانون ہی ایسی چیز ہے جو سلسلہ کو چلاتا ہے اسکی روانی کی سمت اور اسکے تغیرات کی نوعیت بعض نامعلوم اسباب پر مبنی ہے جن کی بناء پر بعض دماغوں میں غل جھونے جھونے نقطوں میں محدود ہو کر ارجا ہوتا ہے اور بعض میں یہ نہایت اطمینان کے ساتھ اس کے وسیع قطعہ کو پتہ کرتا ہے یہ مختلف حالات کو لئے ہیں ان کا قیاس کرنا بھی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ جو کچھ بھی ہوں اتنا ضرور ہے کہ یہی طبایع آدمی کو معمولی ذہن و فکر کے انسان سے جدا کرتے ہیں۔ استدلال کے باب میں ہم کو اس نقطہ کی طرف پھر رجوع کرنا ہوگا۔ تجھے یقین ہے کہ متعلم کو اب یہ محسوس ہونے لگا ہوگا کہ ترتیب تصورات کو قرار واقعی طور پر سمجھنے کا راستہ دماغی عضویات سے ہو کر گزرا ہے۔ احیاء کا ابتدائی عمل قانون عادت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ابھی وہ دن تو دور ہے جب کہ علمائے عضویات ایک فلیپ سے دو سرے فلیپ تک ان انکاسات کا پتہ چلانے میں کامیاب ہو جائیں گے جن کو ہم نے محض افتراضی طور پر مانا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دن کبھی آئے بھی نہیں جس ترتیب کو ہم نے اختیار کیا ہے اس تک ہم اس پھیل سے پہونچے ہیں جو معروضات کی ان کے اجزائے ترکیبی میں ملتی گئی ہے۔ اور اس کو محض تشبیہاً ہم نے دماغ تک وسعت دے رکھی ہے۔ باین ہمزہ یہ دماغ میں صرف اس طرح سے قائم کی گئی ہے کہ اس قسم کی ترتیب کسی علی نسبت کو ظاہر کر سکتی ہے۔ میرے خیال میں اس امر کے مدعی ہونے کے لئے کہ ذہنی مواد کے احضار کی ترتیب محض دماغی عضویات پر مبنی ہے ایک قطعی و محکم سبب ہے۔

بعض اعمال کے بعض پر غالب آنے کا قانون بھی دماغی امکانات کے حلقہ میں داخل ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ دماغی ریشوں میں ایسا

عدم استقلال، موتا ہے جیسا کہ ان کے لئے ضروری ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ بعض مقامات سے بعض کی نسبت جلد اخراج ہو گا۔ اور یہ جلد خارج کرنے کی قوت عوارض کی بنا پر لمحہ بہ لمحہ اپنی جگہ بدلتی رہے گی جس سے کہ ہم نہ رک تریں انسان کے مشابہ ایٹلاف کے تلوں کی ایک پوری میکینیکی شکل تیار کر سکیں گے۔ خوابوں کے مطالعہ سے اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ اخراج کے راستوں کی معمولی کثرت خفہ دماغ میں بہت کم ہو جاتی ہے۔ گذشتہ تو بہت ہی کم لیکن موجودہ مسلسل نہایت ہی عجیب و غریب قسم کے واقع ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ تنوع اس طرح سے دوڑتے ہیں جیسے کہ جلتے ہوئے کاغذ میں شعلے۔ جہاں کہیں حالت غذائی راستہ پیدا کر دیتی ہے تنوع بہ نکلتا ہے لیکن اس کے علاوہ اور کہیں نہیں۔

توجہ مشق اور ارادہ کے اثرات باقی رہ جائے ہیں یہ اعمال بعض عناصر پر نہایت مقبوضی کے ساتھ قبضہ کر لیتے ہیں۔ ان پر زور دیکر اور ان میں مصروف رہ کر یہ اپنے موقوفات کو ایسا کر دیتے ہیں کہ صرف وہی نتیجہ ہوتے ہیں۔ میکینیکی نفسیات کے مخالف ایٹلاف سے بحث کرتے وقت اگر کسی چیز کو اپنا طبی و مادی بنا سکتے ہیں تو اب وہ بھی نقطہ ہے۔ اس کے علاوہ اور عقلی چیزیں ہیں ان کے متعلق یہ بات تقریباً پانچ یقین کو پہنچ چکی ہے کہ یہ دماغی قوانین کی بناء پر ہوتی ہیں۔ توجہ عقلی اور روانی ذہن کے متعلق میں نے اپنی ذاتی رائے اس سے پہلے صفحہ ۲۲۶ پر بیان کر دی ہے۔ لیکن اگر ذہن کا خود رہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ تصورات پیدا تو نہیں کر سکتا اور نہ ان کو بلا کسی علت بلا سکتا ہے۔ اس کی قوت ان تصورات کے مجموعہ میں سے جن کو ایٹلافی مشغری ذہن میں داخل کرتی ہے انتخاب تک محدود ہے اگر یہ ان پر تاکید کر سکتا ہے ان کو قوت بخش سکتا ہے یا ان میں سے کسی کو آدھے سیکنڈ سے زیادہ اپنے سامنے باقی رکھ سکتا ہے تو گویا

کہ یہ قدری فلسفی کے زیادہ سے زیادہ مطالبات کو پورا کر سکتا ہے
 کیوں کہ اس صورت میں یہ آنے والے ابتلا فات کو متعین کرتا ہے۔
 جو تا کیدی تصور کے گرد گھومیں گے۔ اور جب یہ اس طرح سے انسان
 کی روش فکر کو متعین کرتا ہے تو اس کے افعال کو بھی ضرور متعین کرے گا۔

باب

حادثہ زمانی

محسوس حال میں | ذرا دیر کیلئے وقت کے موجودہ لمحہ کو روکنے کی نہیں بلکہ مدت ہوتی ہے | اس پر غور و توجہ کرنے کی کوشش کرو تو ایک نہایت حیران کن تجربہ ہوگا۔ یہ موجودہ لمحہ کہاں ہے ہمارے قبضہ میں

میں سے کا فور ہو گیا ہے قبل اسکے کہ ہم اسکو چھو سکیں یہ ہمارے پاس سے بھاگ چکا اور ماضی سے جا کر مل گیا ہے۔ ایک شاعر (جسکا مریٹا اس نے یہ مصرعہ نقل کیا ہے) کہتا ہے جس لمحہ میں وہ مجھ سے اسکا ذکر کرتے ہیں وہ پہلے ہی سے میرا ہوتا ہے۔

اور صحیح معنی میں حال کا فہم زمانے کے بڑے حصہ میں داخل ہونے اور رہتے وقت ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حال محض تصویری انتزاع ہے جو یہی نہیں کہ عالم حواس میں کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتا بلکہ غالب گمان تو یہ ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ غور و فکر کے عادی نہیں وہ اس کا تعقل ہی نہیں کر سکتے۔ غور و فکر سے البتہ ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اس کا وجود ہونا چاہیئے بلکہ یہ امر کہ اس کا واقعاً وجود ہے کبھی ہمارے تجربہ ذاتی کی حقیقت نہیں ہو سکتی۔ ہم کو ذاتی طور پر جس واقعہ کا تجربہ ہوتا ہے وہ صرف ظاہری اور ناماتی حال ہوتا ہے زمانہ کی حالت ایک زمین کی سی ہے

جس کی ایک خاص لمبائی ہوتی ہے اس پر ہم سوار ہوتے ہیں اور اس پر سے زمانہ کی دو سمتیں ہم کو نظر آتی ہیں۔ ہمارے ادراک زمانی کی اکائی مدت یا عرصہ کہلاتی ہے اس کا ایک اگلا حصہ ہوتا ہے اور ایک پچھلا ایک طرف اس کا منہ ہوتا ہے اور ایک طرف پشت ہوتی ہے۔ ایک سرے سے دوسرے تک جو نسبت تسلسل کا ادراک ہوتا ہے وہ محض اس مدتی عمارت کے اجزاء کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے ایک سرے کو محسوس کرتے ہوں اور پھر اس کے بعد دوسرے کو محسوس کرنے ہوں اور ادراک تسلسل سے یہ نتیجہ نکالتے ہوں کہ ان کے مابین زمانی مدت ہے بلکہ ہم مدت زمانی کو یہ حیثیت مجموعی محسوس کرتے ہیں جس کے دونوں سرے اس وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربہ مضرع ہی سے سادہ نہیں بلکہ مرکب شے معلوم ہوتا ہے۔ محسوس کرتے وقت اس کے عناصر ناقابل انفکاک معلوم ہوتے ہیں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ماضی کی طرف توجہ کر کے ہم آسانی کے ساتھ اس تجربہ کا تجزیہ کر سکتے ہیں اور اس کی ابستہ دانتہا میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

جس لمحہ میں ہم چند سکند بھی آگے بڑھ جاتے ہیں اسی وقت ہمارا شعور مدت ادراک بالذات نہیں رہتا بلکہ کم و بیش علامتی شے بن جاتا ہے۔ ایک گھنٹہ کے بھی محسوس کرنے کے لئے ہم کو لاکھوں مرتبہ اب اب اب اب اب گنا پڑے گا۔ ہر اب کے معنی یہ ہیں کہ ایک علیحدہ زمانی مدت کا احساس ہو رہا ہے۔ اور اجزاء کا پورا مجموعہ کبھی ہمارے ذہن پر وضاحت کے ساتھ مرتسم نہیں ہوتا۔ مدت کا سبب سے بڑا جزو جس کو ایک بار میں اس طرح سے محسوس کر سکتے ہیں کہ اس میں اس سے چھوٹے اور اس سے بڑے اجزاء میں امتیاز ہو سکے (ان اختیارات سے معلوم ہوا جو ونٹ کے دارالاختیار میں ایک دوسری غرض سے لکھے گئے تھے) تقریباً ۱۲ سکند ہیں۔ کم سے کم وقفہ جس کو ہم بطور زمانہ کے محسوس کر سکتے ہیں $\frac{1}{10}$ سکند ہے یہ اس طرح سے معلوم ہوا ہے

کہ ایک سر نے دو برقی شعلوں کو جو ایک دوسرے سے $\frac{1}{10}$ سکنڈ کے وقفہ سے پیدا کئے گئے تھے علیحدہ علیحدہ محسوس کیا۔

خاطی زمانہ کا ہم کو کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اور خارجی عالم کی طرف سے خیالات کو بالکل علیحدہ کر کے بیٹھ جائے اور صرف زمانہ کبھی احساس نہیں کئے گزرنے کی طرف اس طرح سے توجہ کرے جس طرح سے کہ شاعر کہتا ہے کہ "مثل اس شخص کے جو شب کو زمانہ کی ہوتا۔"

روانی سستہ اور تمام اشیاء عالم کو یوم حشر کی طرف حرکت کرتے ہوئے دیکھنے کے لئے ادھی رات کو جاگتا ہے اس قسم کی حالت میں ہم کو اپنے خیالات کے مادی مافیہ میں کوئی تنوع نظر نہیں آتا اور جو چیز ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ ایسی معلوم ہوتی ہے (اگر ہوتی بھی ہے) کہ ایسی خالص مدتوں کا سلسلہ ہے جو گویا ہماری ذہنی نظر کے سامنے پھل پھول رہی ہیں۔ آیا یہ واقعاً ایسا ہوتا ہے یا نہیں؟ یہ سوال اہم ہے۔ کیونکہ اگر تجربہ ایسا ہو اور جیسا کہ یہ ہم کو بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے تو ہم میں وقت کے محسوس کرنے کے لئے ایک علیحدہ حاسہ ہوتا ہے اور یہ حاسہ ایسا ہے کہ اس کے لئے خالی وقت بھیج صحیح ہے۔ اور اگر یہ قریب حواس ہے تو شاید یہ صورت ہوگی کہ مذکورہ بالا تجربہ میں ہم کو وقت کے گزرنے کا جو ادراک ہوا ہے وہ وقت کے پر کرنے اور ہمارے اس مافیہ کے یاد رکھنے کی بنا پر ہوا ہوگا جو ایک لمحہ پہلے اس میں تھا اور جس کے مافیہ کے ساتھ اب ہم اپنے آپ کو متفق یا غیر متفق محسوس کرتے ہیں۔

بہت تھوڑے سے مائل اور کوشش سے یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ آخر الذکر امکان صحیح ہے اور ہم کو محسوس مافیہ کے بغیر مدت کا بھی اسی طرح سے ادراک نہیں ہو سکتا جس طرح سے کہ امتداد کا نہیں ہو سکتا۔ جس طرح سے آنکھیں بند کرنے کے بعد ہم ایک ایسا تاریک ساحت بصر دیکھتے ہیں جس میں تاریک ترین روشنی کا

ایک کھیل ہمیشہ ہوتا رہتا ہے اسی طرح سے یہ ہوتا ہوگا کہ ہم خارجی ارتسام سے قطعاً علیحدہ نہ ہو جاتے ہوں گے اور ہمیشہ کسی ایسے عالم میں غرق رہتے ہوں گے جس کو ونٹ نے کسی مقام پر شعور عام کا جھٹ پٹا کہا ہے۔ ہمارا قلب حرکت کرتا رہتا ہے تنفس جاری رہتا ہے نبضیں چلتی رہتی ہیں، الفاظ اور جلوں کے ٹکڑے تشریل میں گزرنے رہتے ہیں یہ سب اس دھندلے گھر کی آبادی ہیں۔ اب یہ تمام اعمال با ترتیب و ہم آہنگ ہوتے ہیں اور جس طرح سے یہ واقعہ ہوتے ہیں بالکل اسی طرح ہم ان کو سمجھتے ہیں یعنی تنفس اور وجہ کی نبضوں کو ہر ایک کی بلندی و پستی کے ساتھ ایک باقاعدہ تسلسل سمجھتے ہیں دل کی حرکت کو بھی اسی طرح سمجھتے ہیں صرف یہ کہ یہ نسبت بہت ہی مختصر ہوتی ہے۔ نفلوں کو ہم علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ مربوط مجموعوں میں سمجھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم اپنے ذہن کو کتنا ہی کیوں نہ خالی کریں لیکن تغیر پذیر عمل کی کوئی نہ کوئی صورت باقی رہتی ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں اور کسی طرح سے ذہن سے خارج نہیں کر سکتے۔ عمل اور اس کی ترتیب و موزونگی کے احساس کے ساتھ اس مدت کا بھی خیال رہتا ہے جب تک کہ یہ عمل جاری رہتا ہے۔ پس وقوف تغیر ایسی مغرط ہے جس پر ہمارا روانی زمانے کا ادراک مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود خالی وقت کے تغیرات و قوت تغیر کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں تغیر کسی موزون قسم کا ہونا چاہیئے۔

طویل مدتوں کا فہم خالی وقت کی روانی کا مطالعہ کرتے وقت (خالی سے مراد اضافہ خالی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) ہم اس کو قفوں میں سمجھتے ہیں جوں جوں اس کو بڑھتا ہوا محسوس کرتے ہیں ہم کہتے ہیں اب اب اب یا ہم کہتے ہیں اور اور۔ مدت کی اکائی سے اس قسم کے سلسلہ کے مرتب کرنے کو زمانہ کی مسلسل روانی کا قانون کہتے ہیں۔ اس کے غیر مربوط ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہماری شناخت یا ادراک کے تدبیری اعمال غیر مربوط ہوتے ہیں

حس اسی قدر مسلسل ہوتی ہے جس قدر کہ کوئی اور شے مسلسل ہو سکتی ہے۔ تمام مسلسل حسوں کے نام محسوسات میں لئے جاتے ہیں ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا کوئی محدود حصہ گزر رہا ہے یا گزر چکا ہے ہاگسن کے قول کے مطابق حس بمنزلہ بیانہ کے ہے اور ادراک بمنزلہ لہ افتراق کے ہے جو اس کے طول کو متعین کر دیتا ہے۔ جب ہم ایک ہی مسلسل آواز کو سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں شناخت کے غیر مربوط جزو آتے ہیں اور ہم بتدریج کہتے ہیں ہاں یہ وہی ہے وہی ہے یہی حال زمانہ کا ہے۔

تھوڑے سے محسوسات کے بعد ہمارا مجموعی مقدار کا احساس دھندلا ہو جاتا ہے۔ اب ہم اس کو یا تو گنا کر جان سکتے ہیں یا گھڑی کو دیکھ کر یا اور کسی علامت کے ذریعہ سے۔ جب زمانہ گھنٹوں یا دنوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے تو ہم کو اس کا تعقل قطعاً و مطلقاً علامات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ جو مقدار زمانی ہمارے مراد ہوتی ہے اس کا ہم کو خیال یا تو محض نام کے ذریعہ سے ہوتا ہے یا اس کے چند واقعات سرسری طور پر ہمارے ذہن میں سے گزر جاتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہم کو اس مدت کے پورے تمثیل کا ہرگز دعویٰ نہیں ہوتا جو ان کے مابین واقع ہے۔ کسی شخص کو بھی اس زمانہ اور پہلی صدی مسیحی اور اس زمانہ اور دسویں صدی مسیحی کے مابین زمانہ کی کمی و بیشی کا ادراک ہرگز نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک سورخ کو طول مدت کے ساتھ اس زمانہ کے ہزاروں واقعات اور مشہور تاریخیں یاد آ جائیں گی اور اس وجہ سے کم عرصہ کے مقابلہ میں یہ بڑا معلوم ہو گا۔ اور اسی وجہ سے اکثر لوگوں کا یہ خیال ہو گا کہ ہم کو گزشتہ ایک ہفتہ کے مقابلہ میں گزشتہ دو ہفتہ کے زیادہ طویل ہونے کا براہ راست ادراک ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں زمانہ کے متعلق کسی قسم کا بھی زمانہ کوئی تقابلی وجدان نہیں ہوتا محض واقعات و حوادث سے زمانہ کا استحضار ہوتا ہے اور ان کی کثرت اس کے طول کو ظاہر کرتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ایک گھنٹہ کا بھی مقابلہ کیا جاتا ہے تو یہی ہوتا ہے۔ یہی حال چند میل کے فاصلہ کا ہے کہ اس میں بھی

جب دو فاصلوں کا ہم با ہم مقابلہ کرتے ہیں تو اس میں بھی اس تعداد کا خیال ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے ان کی پیمائش ہوتی ہے۔

اس کے بعد ہم ان تغیرات کو دیکھتے ہیں جو مختلف طول کی مدتوں میں ہمارے انداز سے ظاہر ہوتے ہیں۔ بالعموم جو زمانہ دلچسپ اور گونا گوں تجربات میں بسر ہوتا ہے وہ گزرتے وقت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو یہ طویل معلوم ہوتا ہے اس کے برعکس خالی وقت گزرتے وقت تو بہت طویل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو بہت مختصر سا معلوم ہوتا ہے۔ سیر و تفریح کا ایک ہفتہ بعد میں ممکن ہے کہ تین ہفتوں سے بھی زیادہ طویل معلوم ہو۔ ہر خلافت اس کے ایک مہینہ بیماری کا بعد میں ایک دن سے زیادہ معلوم نہیں ہوتا بعد میں زمانہ کے طول کے محسوس ہونے کا انحصار اس زمانہ کی یادداشتوں کی کثرت پر ہوتا ہے۔ جب ہم ماضی پر نظر ڈالتے ہیں تو اکثر اشیاء و واقعات و تغیرات اس کے منظر کو وسیع کر دیتے ہیں غلایک رنگی اور معمولی حالات و واقعات اس کو سکڑ دیتے ہیں۔

جوں جوں ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے وقت ہم کو چھوٹا معلوم ہوتا جاتا ہے یعنی دن مہینہ اور سال ہم کو پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ امر کہ گھنٹہ بھی پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں بہت مشکوک ہے۔ منٹوں اور سکنڈوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔ پورے آدمی غالباً اپنی زندگی کو اس سے زیادہ طویل محسوس نہیں کرتا جتنی کہ یہ اس نے بچپن میں معلوم ہوتی تھی حالانکہ اب یہ اس وقت سے دس بارہ گونہ بڑی ہے۔ اکثر لوگوں میں جوانی کے واقعات اس قدر معمولی ہوتے ہیں کہ انفرادی طور پر ان کے ارتساعات باقی نہیں رہتے۔ اور اس کے ساتھ ہی پرانے واقعات ذہن سے اترتے جاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ میمر معروضات کی کوئی بڑی تعداد حافظے میں نہیں رہ جاتی۔

اسی ملک زمانہ ماضی کے بظاہر مختصر معلوم ہونے پر گفتگو تھی

اب زمانہ حال کے اختصار کو لو۔ گزرتا ہوا زمانہ اس وقت کم معلوم ہوتا ہے جب اس میں اس قدر مصروفیت ہوتی ہے کہ خود وقت کے دیکھنے اور اس پر توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا جو دن خوشی کی چہل پہل میں گزرتا ہے وہ گزرتا ہوا معلوم ہی نہیں ہوتا اس کے برعکس جو دن انتظار اور تغیر کی غیر تشفی یافتہ خواہش میں گزرتا ہے وہ برسوں کے برابر محسوس ہوتا ہے۔

یہ الفاظ ایسے ہیں جن کے مرادف تقریباً ہر زبان کے اندر موجود ہیں ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ہم بیکاری سے تنگ آ کر خود وقت کے گزارنے کی طرف توجہ کرنے لگتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی شے کا انتظار کر رہے ہیں یا کسی ارتسام کے لئے تیار ہیں۔ لیکن جب وہ شے ہم کو نہیں ملتی یا جب اس ارتسام کو حاصل نہیں کرتے تو ہم کو خلائے زمانی کا احساس ہونے لگتا ہے اس قسم کے تجربات اگر بار بار ہوں تو ان سے ہم کو خود وقت کی وسعت کا خیال پیدا ہوتا ہے آنکھیں بند کر کے بیٹھ جاؤ اور کسی شخص سے یہ کہو کہ جب ایک منٹ پورا ہو جائے تو بتا دے۔ تم کو یہ ایک منٹ کا وقفہ حیرت انگیز طور پر طویل معلوم ہوگا۔ تم کو یہ اسی طرح طویل معلوم ہوگا جس طرح سے کہ سمندر کے فرکا پہلا ہفتہ۔ اور یہ معلوم کر کے حیرت ہوگی کہ تاریخ اس قسم کے ہزاروں دور دیکھ چکی ہے۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہوگی کہ تم محض وقت کے گزرنے کی طرف متوجہ ہو گے اور اپنی توجہ سے اس کے صداہ حصے کر سکتے ہو۔ تجربہ کی وحشت اس کی غیر دلچسپ ہونے سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ جوش تجربہ کی دلچسپی کے لئے ایک ضروری جزو ہے۔ اور محض وقت کو محسوس کرنے سے بھی شاید ہی کوئی بے ہیمجان تجربہ ہو۔ واکمیں کہتا ہے کہ تکان کا احساس حال کے خلاف ایک طرح کی صداہے احتجاج ہوتی ہے۔

زمانہ ماضی کا احساس جب ہم اپنے زمانہ شعور کے طریق عمل پر غور کرتے ہیں تو ہم کو پہلے خیال ہوتا ہے اس کا سمجھنا تو بالکل ہی سہل ہے۔ ہماری داخلی حالتیں یکے بعد دیگرے آتی ہیں

وہ اپنی حالت سے آپ واقف ہوتی ہیں۔ اور اس بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ خود اپنے تسلسل سے بھی واقف ہوں گی۔ لیکن یہ فلسفہ کچھ بے فائدہ ہے۔ کیونکہ خود ذہن کے تغیرات کے تدریجی ہونے، اور ان تغیرات کے تسلسل سے واقف ہونے، کے مابین اتنی بڑی خلیج حائل ہے جتنی کہ کسی وقوف کے موضوع و معروض کے مابین ہو سکتی ہے۔ تسلسل احساسات بجائے خود احساس تسلسل نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ ہمارے تدریجی احساسات کے ساتھ ان کے تسلسل کا خیال بھی ہوتا ہے اس لئے اس کو ایک علیحدہ واقعہ سمجھنا چاہیے جس کے لئے علیحدہ توضیح کی ضرورت ہے۔ اس بات سے کہ احساسات اپنے زمانی علائق کو معمولاً جانتے ہیں اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

اگر ہم اپنے فکر کے چشمہ زمانی کو ایک افقی خط سے ظاہر کریں تو چشمہ کا خیال یا اس کی لمبائی کے کسی حصہ یعنی ماضی حال مستقبل کا خیال افقی خط کے کسی نقطہ پر عمود کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ اس عمود کا طول کسی ایسے معروض یا مظروف کے لئے ہے جو اس حالت میں وہ وقت ہے جس کا چشمہ زمانی کے کسی واقعی لمحہ میں خیال ہوا ہے جس پر کہ عمود قائم کیا گیا ہے۔ اس طرح سے گزشتہ معروضات کا موجودہ شعور پر ایک طرح کا تناظری تیز ہوتا ہے جو اس تناظر کی تیز کے مشابہ ہے جو مناظر قدرت کا کمرے کے پردے پر ہوتا ہے۔

اور چونکہ ابھی ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ہمارا ممیز ادراک زمانی زیادہ سے زیادہ بارہ سکنڈ تک طویل ہو سکتا ہے اور ہمارا دھندلا ادراک زمانی غالباً ایک ڈیڑھ منٹ سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ یہ مقدار زمانی شعور کے ہر گزرنے والے لمحہ میں دماغی عمل کی کسی ایسی مستقل خصوصیت سے جس سے شعور وابستہ ہوتا ہے کافی وضاحت کے ساتھ منعکس ہو جاتی ہے۔ دماغی عمل کی یہ خصوصیت فی نفسہ جو کچھ بھی ہو لیکن یہی ہمارے ادراک زمانی

کا باعث ہوتی ہے۔ جس مدت کا اس طرح سے ادراک ہوتا ہے خود وہ جیسا کہ ہم چند صفحہ پہلے کہہ چکے ہیں پشکل نمائشی حال سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس کا معروض ہمیشہ متغیر رہتا ہے۔ جس سرعت سے واقعات اس کے سامنے آتے ہیں اُسی سرعت کے ساتھ چلے جاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے زمانی متلازم کو ابھی نہیں، ابھی اور نہیں، ابھی ہوتا ہے، اب ہو گیا، میں بدلتا چلا جاتا ہے۔ لیکن اصلی حال یا وجدانی مدت اپنی جگہ پر اس طرح سے مستقل رہتی ہے جس طرح سے کہ قوس قزح آبشار پر اور اس کی کیفیت میں چشمہ کی روانی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان میں سے جو واقعہ گذرتا ہے وہ اپنے اندر دوبارہ اعادہ ہونے کی قوت رکھتا ہے۔ جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ مدت کا بھی اعادہ کرتا ہے اور اپنے ان رفا کا بھی جو دراصل اس سے ذرا بھی قبل یا بعد میں گزرے تھے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ جب ایک واقعہ حال اصلی کے آخری سرے سے گذر جاتا ہے تو اب اس کا اعادہ حال اصلی میں اس کے براہ راست ادراک سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی جاندار محاکاتی اعادہ سے بالکل معرا ہو لیکن اسے کے باوجود اس میں حاسہ زمانی بھی موجود ہو۔ لیکن اس میں زمانی حس صرف گزرنے والے چند سکنڈ کے احساس تک محدود ہوگی۔ آئندہ باب میں حاسہ زمانی کو ایک معروض و مسلمہ بنائے مگر ہم محاکاتی حافظہ اور گذشتہ واقعات کے اعادہ کی طرف متوجہ ہوں گے۔

باب

حافظہ

منظرِ حافظہ کی حافظہ اصلی جس کو حافظہ ثانوی بھی کہہ سکتے ہیں دراصل ذہن کی تحلیل کسی گوشہٴ حالت کا علم ہوتا ہے اس کے بعد کچھ یہ شعور سے نکل چکی ہو یا یہ علم ہوتا ہے کسی واقعہ یا حادثہ کا حالانکہ ہم اس وقت اس کا خیال نہ کر رہے ہوں اور اس کے ساتھ اس قدر شعور اور زیادہ ہوتا ہے کہ ہم اس سے پہلے اس کا خیال یا تجربہ نہ کر چکے ہیں۔

اس قسم کے علم کا سب سے پہلا عنصر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل واقعہ کی مثال یا نقل کا جیسا ہو۔ اکثر مصنفین بھی کہتے ہیں کہ اصل واقعہ کی یاد کے لئے محض اس کے مثال کے اجا ہی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ محض اس قسم کا جیسا اور جو کچھ بھی ہو مگر حافظہ تو نہیں ہے۔ یہ محض فنی یا ایک دوسرا واقعہ ہوتا ہے جس کو پہلے واقعہ سے سوائے اس کے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ یہ اتفاق سے اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ گھنٹہ آج بجتا ہے یہ کل بھی بجھا تھا اور قبل اس کے یہ ہمیشہ کے لئے بجنا بند ہو ممکن ہے کہ ہزاروں مرتبہ بجے۔ بارش کا پانی آج پرنا لہ سے

نکل رہا ہے گزشتہ ہفتہ بھی پر نالہ ہی میں سے نکلا تھا اور اسی طرح پر نالہ سے نکلتا رہے گا لیکن کیا اس وجہ سے جو آوازیں آج گھنٹہ سے نکل رہی ہیں وہ کل کی آوازوں کا علم رکھتی ہیں یا جو پانی آج پر نالہ سے بہ رہا ہے وہ اس پانی کا علم رکھتا ہے جو کل بہا تھا کیونکہ کل جو آوازیں گھنٹہ سے نکلی تھیں وہ آج کی آوازوں کے مشابہ ہیں اور جو پانی کل پر نالہ سے بہا تھا وہ آج کے پانی کی طرح سے بہا تھا ظاہر ہے کہ یہ اس قسم کا کوئی علم نہیں رکھتے یہ کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ گھنٹہ کی ٹن ٹن اور پر نالہ کی روانی نفسی چیزیں نہیں بلکہ طبیعی اشیاء ہیں کیونکہ نفسی چیزیں (مثلاً حس) محض یکے بعد دیگرے ہونے کی بنا پر اسی طرح ایک دوسرے کو یاد نہ رکھیں گی جس طرح سے کہ گھنٹہ کی ایک ٹن ٹن دوسری ٹن ٹن کو یاد نہیں رکھتی۔ محض تواثر حافظہ کا مشلزم نہیں ہوتا۔ ایک احساس کے تدریجی تجربات باہم بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کل کا احساس کل ہو چکا۔ آج کے احساس کی موجودگی کوئی وجہ نہیں کہ کل کے احساس کا احیا کرے اور اگر موجودہ مثال گزشتہ تجربہ کے بجائے ہو بھی تو اس کے لئے ایک اور بشرط ضروری ہے۔

وہ بشرط یہ ہے کہ جس واقعہ کی مثال ہو اس کو قطعی طور پر ماضی سے منسوب کیا جائے اور ماضی ہی میں خیال کیا جائے لیکن ایک شے کو ہم صرف اس طرح ماضی میں خیال کر سکتے ہیں کہ اس شے کے ساتھ ماضی کا خیال کریں اور ان دونوں کے تعلق کا خیال کریں۔ لیکن ماضی کا خیال کیونکر کر سکتے ہیں۔ اور اک زمان کے باب میں معلوم ہو گا کہ ماضی کا وجدانی یا ذاتی شعور موجودہ لمحہ سے بہ مشکل چنر سیکند قبل تک لیجاتا ہے۔ بعید تر تاریخوں کا اور اک نہیں بلکہ تغفل ہوتا ہے۔ ان کی ہمارے ذہن میں صرف علامات ہوتی ہیں۔ مثلاً گزشتہ ہفتہ یا سہ ماہ یا ان کا ان واقعات کے ذریعہ سے خیال ہوتا ہے جو ان میں واقع ہوتے ہیں مثلاً وہ سال جس میں کہ ہم فلاں اسکول میں

داخل تھے یا وہ جس میں ہم کو فلاں نقصان پہنچا تھا یہاں تک کہ اگر ہم ماضی کے کسی خاص زمانہ کا خیال کرنا چاہیں تو ہم کو لازمی طور سے کسی نام یا علامت کا خیال کرنا پڑتا ہے اور اگر یہ نہیں ہیں تو ہم کو کسی ایسے واقعہ کا خیال کرنا پڑتا ہے جو اس کے اندر واقع ہوا ہو۔ بلکہ اگر کسی زمانہ ماضی کا قرار واقعی طور پر خیال کرنا مقصود ہو تو دونوں چیزوں کا خیال کرنا ضروری ہے۔ اور کسی خاص واقعہ کو کسی خاص زمانہ ماضی سے منسوب کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس واقعہ کے ساتھ اور ایسے واقعات کا خیال کیا جائے جو اس تاریخ سے مخصوص ہوں مختصر یہ کہ اس کے ساتھ اور اس کے بہت سے متعلقات کا خیال کرنا چاہیئے۔

لیکن حافظہ محض کسی واقعہ کو کسی خاص تاریخ سے منسوب کرنے کا بھی نام نہیں ہے بلکہ یہ اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے واقعہ میری ماضی کی کسی تاریخ سے منسوب ہو بالفاظ دیگر یہ خیال کرنا چاہیئے کہ مجھے بذات خود اس واقعہ کا فلاں وقت میں تجربہ ہوا تھا اس کے اندر وہ حرارت دیکھا گئی ہونی چاہیئے جس کا ذات کے باب میں ان تجربات کے متعلق بہت کچھ تذکرہ ہو چکا ہے جن کو ایک شخص اپنا کہتا ہے۔

ہر معدوم حافظہ میں یہ ضرور ہوتا ہے کہ اول تو معدوم زمانہ ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے دوسرے اس زمانہ کا تعین اس کے نام یا اس تاریخ کے دیگر واقعات سے ہوتا ہے اور خیال ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس تاریخ میں ہوا تھا تیسرے یہ کہ انسان سمجھتا ہے کہ یہ میرے تجربہ کا جزو ہے۔

مسک و اعادہ اگر مظهر حافظہ کی حقیقت یہ ہے تو کیا ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے اور کیا ہم اس کے اسباب کو بے نقاب کر سکتے ہیں۔ اس کے کامل عمل میں دو چیزیں مسلم ہوتی ہیں۔
(۱) جو واقعہ یاد ہو اس کا مسک

(۲) اس کی تازگی یا دمخاکات و اعادہ

مسک و اعادہ دونوں کا سبب نظام عصبی کا قانون عادت ہے جو اسی طرح سے عمل کرتا ہے جس طرح سے ایٹلاف تصورات میں کرتا ہے۔

ایٹلاف سے اعادہ ایٹلاف ایک عرصہ سے احیاء و اعادہ کی توجیہ ایٹلاف سے کرتے آئے ہیں۔ اس کے متعلق جیمس مل کا بیان نقل کرتا ہوں جو اس قدر جامع ہے کہ میں اس پر سوائے

اس کے کوئی اضافہ نہیں کر سکتا کہ اس کے لفظ تصور کو معروض (وہ شے جس کا خیال ہوتا ہے) میں بدل دوں۔

وہ لکھتے ہیں کہ سب جانتے ہیں کہ ذہن کی ایک حالت ایسی ہوتی ہے جس میں کہ ہمارے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ہم یاد رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس حالت میں ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا جس کے ہم اس میں ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ پھر ہم اپنی کوشش سے اس کو ذہن میں کیونکر لے آتے ہیں۔ اگر ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا تو بعض ایسے تصورات تو ہوتے ہیں جن کو اس سے ربط و تعلق ہوتا ہے ہم اسی امید میں یکے بعد دیگرے ان تصورات پر سے گزر جاتے ہیں کہ ان میں سے کوئی تو ذہن کو اس کی طرف منتقل کرے گا۔ ان میں اگر کوئی واقعاً اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے تو یہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کو اس سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ ایٹلاف کے ذریعہ سے اس کو یاد دلادیتا ہے۔ میں کسی ایسے پرانے شناسا سے ملتا ہوں جس کا نام محکوب یاد نہیں اور اس کے یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ میں اس امید میں جلد ہی جلدی بہت سے ناموں کا خیال کر جاتا ہوں کہ ان میں سے کسی کے نام کا تو اس شخص کے نام کے ساتھ ایٹلاف ہوگا میں ان تمام واقعات کا خیال کرتا ہوں جن میں میں نے اس شخص کو مشغول دیکھا ہو۔ میں اس زمانہ کا خیال کرتا ہوں جب اس کے ساتھ ملاقات تھی ان اشخاص کا خیال کرتا ہوں جن کے ساتھ اس سے ملاقات ہوئی تھی۔ اس نے کیا کیا

تھا یا کون سی تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ اب اگر اس گردش میں کسی ایسے تصور پر سے گزر جاؤں جس کے ساتھ اس نام کا ایتلاف ہو تو مجھے اس کا نام فوراً یاد آجائے گا اگر کسی ایسے تصور پر سے نہیں گزرتا تو میرا تجسس اس کے لئے بیکار ہوتا ہے۔ واقعات کی ایک قسم اور بھی ہے جو میں تو بالکل معمولی مگر اس موضوع پر ان کی شہادت نہایت ہی اہم ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم بعض واقعات کو بھولنا نہیں چاہتے۔ ان کو اپنے حافظہ میں محفوظ رکھنے (یعنی اس امر کا تعین کرنے کے لئے کہ جب اس کو چاہیں یاد آجائے گا) کیا ترکیب استعمال کرتے ہیں (بلا استثناء ایک ہی ترکیب سے کام لیتے ہیں۔ یعنی اس شے کے تصور کا جس کو یاد رکھنا ہے کسی ایسی حس یا تصور کے ساتھ ربط قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کے متعلق پہلے سے یہ خیال ہوتا ہے کہ جب ہم اس کو یاد کرنا چاہیں گے اس وقت یا اس کے یہ قریب واقع ہو جائے گی اگر یہ ربط قائم ہو جائے اور جس تصور کے ساتھ اس کا ربط ہو وہ واقع ہو جائے تو اس سے وہ شے یاد آجاتی ہے اور جو شخص ربط قائم کرتا ہے اس کی غرض حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک عام مثال ہو۔ کسی شخص کو اس کا دوست کوئی کام کہتا ہے اب وہ اس لئے کہ اس کو بھول نہ جائے اپنے رومال میں گرہ دے لیتا ہے۔ اس واقعہ کی کیونکر توجیہ ہوتی ہے ادل تو یہ کہ دوست کے کام کے تصور کا رومال میں گرہ دینے کے ساتھ ایتلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ رومال ایک ایسی شے ہے جس کے متعلق پہلے سے علم ہے کہ اس پر اکثر نظر پڑے گی اور جس وقت اس کام کے یاد آنے کی ضرورت ہوگی اس وقت یہ کچھ بہت فاصلہ پر نہ ہوگا۔ رومال پر نظر پڑتے ہی گرہ پر نظر پڑے گی اور اس حس سے کام کا خیال یاد آجائے گا جن کے ماہین ایتلاف قصداً قائم کیا گیا ہے۔

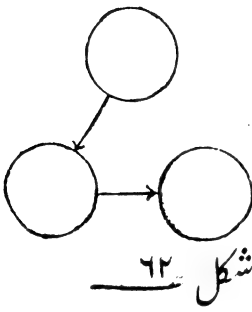
مختصر یہ کہ ہم اپنے حافظہ میں کسی بھولے ہوئے تصور کی اس طرح سے تلاش کرتے ہیں جس طرح اپنے گھر کو کسی گم شدہ شے کے لئے

تدبیراً کر دیتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں ہم اس مقام کو دیکھتے ہیں جس کے قرب و جوار میں گم شدہ کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ ہم ان چیزوں کو اٹھتے پھینکتے ہیں جن کے نیچے یا جن کے اندر یا جن کے برابر اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ اگر یہ ان کے قریب ہوتی ہے تو نظر اس پر پڑ جاتی ہے۔ لیکن یہ چیزیں ذہنی شے کی صورت میں اس کے متلفات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتیں۔ یعنی اعادہ کی میٹھنری بھی ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایٹلاف کی میٹھنری ہوتی ہے اور ایٹلاف کی میٹھنری ہم جانتے ہیں کہ عصبی مرکزوں کا ابتدائی قانون عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔

اس سے مسک کی اور اسی قانون عادت سے مسک کی بھی توجیہ ہوتی ہے۔ مسک کے معنی ہیں اعادہ ہو جانے کی قوت کے اور اس قوت کے علاوہ اس کے اور کوئی معنی

نہیں۔ مسک کی موجودگی کا صرف یہی ثبوت ہے کہ اعادہ واقعہ وقوع پذیر ہو جائے۔ مختصر یہ کہ کسی تجربہ کے مسک کے معنی یہ ہیں کہ اس کے پھر ذہن میں آنے کا یا اس کو اس کے سابقہ ماحول میں دوبارہ خیال کرنے کا امکان ہوتا ہے۔ اب کوئی اتفاقی اشارہ بھی اس رجحان کو واقعیت میں منتقل کر دے مگر خود رجحان کی مستقل بنیاد منظم عصبی راستوں میں ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے اشارہ اس قابل یا تجربہ سابقہ متلفات یا اپنے اس میں موجود ہونے کی حس یا اس یقین کو یاد دلاتا ہے کہ یہ واقعہ ہو چکا ہے۔ جب یاد فوراً ہی آ جاتا ہے تو اجا اشارہ کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ جب یاد دیر سے آتا ہے تو اجا دیر کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن اعادہ خواہ جلد ہو جائے یا دیر سے ہو جو شے اس کو ممکن کرتی ہے (یا بالفاظ دیگر تجربہ کے مسک کو) وہ یہی داغی راستے ہوتے ہیں جن کے تجربہ اعادہ کے موقع اور اشارہ سے ایٹلاف ہوتا ہے جب یہ راستے خستہ ہوتے ہیں تو مسک کا موجب ہوتے ہیں اور جب یہ سرگرم کار ہوتے ہیں تو اعادہ کے موجب ہوتے ہیں۔

ایک معمولی شکل سے حافظہ کی علت پوری طرح پر واضح ہو جائیگی۔ فرض کرو کہ ن گزشتہ واقعہ ہے و اس کے متلفات ہیں اور م کوئی موجودہ خیال یا واقعہ ہے جو صحیح طور پر اس کے یاد آنے کا محسوس بن سکتا ہے۔ فرض کرو کہ م ن و کے خیال میں جو عصبی مرکز سرگرم عمل ہوں گے ان کے نام بالترتیب ا ب ج ہیں۔ تو اب راستوں کا



وجود (جن کو خط ا ب اور خط ب ج ظاہر کرتے ہیں) ایسا واقعہ ہوگا جو ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے اس "حافظہ میں واقعہ ن کا مسک" اور ان راستوں میں دماغ کا متہیج ہونا واقعہ ن کے واقعی اعادہ کی شرط ہوگی۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ن کا مسک ایسا نہیں ہے کہ غیر شعوری حالت میں کوئی تصور کسی نامعلوم طریق سے جمع رہتا ہو یہ نفسیاتی واقعہ نہیں ہے۔ ان راستوں کا دماغی ریشوں کے باریک ترین حصوں میں ہونا ایک طبیعی مظہر اور عضو یا تی خصوصیت ہے اس کے برعکس اعادہ یا یاد نفسی طبیعی واقعہ ہے جس کا ایک پہلو جسمانی ہے اور ایک ذہنی ہے۔ جسمانی پہلو ان راستوں کا ہیجان ہے۔ ذہنی پہلو گزشتہ واقعہ کا شعوری استحضار اور یہ یقین ہے کہ ہم کو اس کا پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔

مختصر یہ کہ صرف ایک افتراضیہ ایسا ہے جس کی داخلی تجربہ سے کچھ تأیید ہوتی ہے اور وہ یہ کہ وہ دماغی حصے جو اصل واقعہ سے متہیج ہوتے ہیں اور جو اس کے اعادہ سے متہیج ہوتے ہیں وہ جزو ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم کسی گزشتہ واقعہ کا بغیر کسی متلف کے احیا کر سکتے تو ہم کو اس کی یاد تو نہ ہوتی بلکہ اس

اس کا خواب سا ہوتا کہ یہ تجربہ پہلے پہل ہو رہا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب کسی واقعہ کا بغیر کسی متعلق و متلازم کے اعادہ ہوتا ہے تو اس میں اور خیالی گھڑنت میں تمیز کرنی مشکل ہو جاتی ہے لیکن جس حد تک اس کی مثال باقی رہتی ہے اور ایسے متعلقات کو یاد دلاتی ہے جو بتدریج ممیز ہوتے جاتے ہیں تو یہ رفتہ رفتہ بین طور پر حافظہ کی شے بن جاتی ہے۔ مثلاً میں ایک دوست کے کمرہ میں داخل ہوتا ہوں اور دیوار پر ایک تصویر دیکھتا ہوں ابتداءً مجھے ایک عجیب قسم کے حیرت و استعجاب کا شعور ہوتا ہے میں نے یقیناً اس کو پہلے نہیں دیکھا ہے لیکن کب اور کیوں کر یہ یاد نہیں آتا۔ صرف تصویر کے گرد واقفیت کا ایک ہالہ سا ہوتا ہے کہ دفعۃً میرے منہ سے نکلتا ہے، ہاں یاد آ گیا یہ فراڈیکلیکو کی ایک تصویر کی شکل ہے جو فلارینس کی ایک کیمچی میں ہے۔ ٹھیک ہے میں نے اس کو وہیں دیکھا تھا۔ جو وہی ایک کیمچی کی مثال ذہن میں پیدا ہوتی ہے اسی وقت تصویر بھی یاد آ جاتی ہے اور اس کا دیکھنا بھی یاد آ جاتا ہے۔

عمدہ حافظہ کی شرطیں | جو واقعہ یاد آتا ہے فرض کرو وہ ن ہے اب خطاب ج ایسا راستہ ہے جو ان متعلقات کو منہج کرتا ہے جن سے ن یاد آتا ہے اور یہ منہج محض سے

کچھ زیادہ ہو جاتا ہے۔ خط اب اس کے اعادہ کے لئے موقع پیدا کرتا ہے پس حافظہ کا دار و مدار تمام تر دماغی راستوں پر ہے کسی خاص شخص میں اس کی عمدگی و خوبی کچھ تو ان راستوں کی تعداد پر مبنی ہوگی اور کچھ ان راستوں کے ثبات پر۔

ان راستوں کا ثبات و دوام انسان کے دماغی ریشوں کا ایک عضو یا قی وصف ہوتا ہے۔ اور ان کی تعداد محض اس کے ذہنی تجربہ پر مبنی ہوتی ہے ہم راستوں کے ثبات و استقلال کا نام فطری تسک یا عضو یائی مسک کہتے ہیں قوت مسک میں بچپن اور بڑھاپے میں بڑا فرق ہوتا ہے نیز اس بات میں مختلف افراد میں بھی باہم بہت کچھ

اختلاف ہوتا ہے بعض مہنوں کی حالت اس لاکھ کی سی ہوتی ہے جو مہر کے نیچے ہو
 کوئی ارتسام خواہ کیسا ہی غیر مربوط کیوں نہ ہو ان کے صفحہ ذہن پر سے
 محو نہیں ہوتا بعض کی حالت جلیبی کی سی ہوتی ہے کہ وہ اثر سے متاثر
 تو ہوتے ہیں لیکن معمولی حالات میں کوئی ارتسام ان کے صفحہ ذہن پر
 مستقل نشان نہیں چھوڑتا۔ اس قسم کے ذہنوں کو قبل اس کے کہ وہ
 کسی واقعہ کو یاد کر سکیں اسے اپنے علم کے مستقل خزانہ میں گوتھنٹا ڈیٹا
 ہے۔ ان کا حافظہ بے قاعدہ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو لوگ
 کسی خاص کوشش کے بغیر تاریخیں پتے کہانیاں گپ شب نظم اقتباسات
 اور متفرق قسم کے واقعات یاد رکھ سکتے ہیں ان کا حافظہ بہت ہی اچھے قاعدہ
 ہوتا ہے اور اس میں تنگ نہیں کہ یہ ان کے دماغی مادہ کی غصیر
 معمولی چمیدگی پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ ان کے دماغ میں جب کوئی راستہ
 بن گیا تو بن گیا کسی شخص نے بلا اس کے کہ اس میں یہ عضویاتی
 مسک بہت ہی زیادہ ہو کبھی کوئی عظیم الشان کامیابی حاصل
 نہیں کی غلی اور فطری دونوں قسم کی زندگیوں میں وہ شخص جس کی
 معلومات جمع رہتی ہیں کامیابی اور ترقی حاصل کرتا چلا جاتا ہے حالانکہ
 اس کے معاصر اپنے وقت کا بیشتر حصہ پھر اس شے کے یاد کرنے میں
 صرف کرتے ہیں جس کو وہ ایک بار یاد کر چکے تھے لیکن اب بھول گئے ہیں
 اپنی الماری پر نظر ڈالو جتنے مشہور مصنف اور بڑے آدمی گزرے ہیں۔
 خواہ شارلین دیو تھر ہو یا لنیز ووالٹر اسکات ان سب کا خالص عنصر
 مسک لازمی طور پر حیرت انگیز ہو گا۔ جن لوگوں میں یہ مسک نہیں
 ہوتا ممکن ہے کہیں کہیں ان کا کام کیفیت کے اعتبار سے بڑھ جائے
 لیکن مجموعی طور پر ان لوگوں کا کام ان سے نہیں بڑھ سکتا اور نہ یہ لوگ
 اس قدر محکم اثر پیدا کر سکتے ہیں۔

لیکن ہم سب کی زندگیوں میں ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب
 ہم اپنے اقتباسات کے متعلق صرف توازن باقی رکھ سکتے ہیں۔ جب قدیم

راستے اتنی سرعت کے ساتھ ملتے ہیں جتنی سرعت کے ساتھ نئے راستے پیدا ہوتے ہیں جب ہم ایک ہفتہ میں اتنا ہی بھول جاتے ہیں جتنا کہ ایک ہفتہ میں سیکھتے ہیں تو اس وقت ہم توازن قائم رکھنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے یہ توازن برسوں باقی رہے۔ لیکن جب عمر بہت ہی زیادہ ہو جاتی ہے تب یہ ضرور درجہ و برہم ہو جاتا ہے ہم سیکھنے کم ہیں اور بھولتے زیادہ ہیں بلکہ یوں کہیں کہ سیکھنا تو ختم ہو جاتا ہے صرف بھولتے ہی جاتے ہیں وماغی راستے اس قدر عارضی اور غیر پایدار ہو جاتے ہیں کہ چند منٹ کی گفتگو میں ایک سوال یا پچ مرتبہ کیا جاتا ہے اور اتنی ہی مرتبہ اس کا جواب ذہن سے اتر جاتا ہے۔ اس وقت ان راستوں کی چسپیدگی و قوت کا تفوق ظاہر ہوتا ہے جو بچپن میں قائم ہوتے ہیں۔ پیر فانی ایسے بچپن کے واقعات لفظ بلفظ بیان کرے گا حالانکہ اس کے بہت بعد کے تمام واقعات اس کے حافظہ سے نکل چکے ہیں۔

راستوں کے ثبات کے متعلق تو گفتگو ہوئی۔ اب ان کی تعداد کو لو ظاہر ہے اب کی قسم کے جتنے زیادہ راستے ہوں گے اور جتنے زیادہ ان کے یاد آنے کے مواقع ہوں گے یہ حیثیت مجموعی اسی قدر جلد اور اسی قدر یقینی طور پر ان ذہن میں محفوظ رہے گا۔ جتنی زیادہ مرتبہ اس کو یاد دلایا جائے گا اتنے ہی اس کے یاد آنے کے مواقع بڑھ جائیں گے ذہنی اصطلاح میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ”ایک واقعہ جتنے زیادہ واقعات کے ساتھ ایتلاف رکھتا ہوگا۔ اسی قدر زیادہ یہ ہمارے حافظہ میں محفوظ رہے گا۔ اس کا ہر موتلف اس کے لئے بمنزلہ کاٹنے کے بن جاتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر یہ سطح کے نیچے ڈوب جائے تو باہر نکالا جاسکتا ہے موتلفات ملکہ تعلقات کا ایک جال بنا دیتے ہیں جن کی وجہ سے یہ ہمارے فکر کا جزو بن جاتا ہے۔ پس اچھے حافظہ کاران یہ ہے کہ جس واقعہ کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کے ساتھ مختلف و متعدد ایتلافات قائم کئے جائیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ایتلاف قائم کرنا

اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ اس کے متعلق جتنا ہو سکے خیال کیا جائے مختصر یہ کہ اگر
 دو شخص ایسے ہوں جنکے خارجی تجربات اور قوت ماسکہ یکساں ہوں تو انہیں جو شخص اپنے
 تجربات پر زیادہ غور کرے گا اور انہیں باہم تعلقات کا جال بھیلادیکھا اس کا حافظہ عمدہ
 ہو گا اسکی مثالیں ہر طرف نظر آتی ہیں اکثر لوگ اپنے مشاغل کے متعلق عمدہ
 حافظہ رکھتے ہیں مثلاً کالج کلنڈر اسباق میں تو غبی رہتا ہے لیکن اس سے
 تم دنیا کے کھیلوں اور کھیلاریوں کاحال سن سکتے ہو کھیل کود کے اعداد
 شمار کے متعلق وہ ایک زندہ لغت ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ان
 چیزوں پر متواتر اپنے ذہن میں غور کرتا رہتا ہے اور ان کا باہم مقابلہ
 و موازنہ کر کے ان کے باقاعدہ سلسلے بنا رہتا ہے۔ اس کے لئے یہ
 علاحدہ واقعات نہیں ہوتے بلکہ ایک نظام کلی ہوتا ہے اور اس کو
 یہ باقی رہتے ہیں اسی طرح سے سوداگری، سیاسی آدمی اور سیاسی
 آدمیوں کی تقریریں اور آراء اس شرح و بسط کے ساتھ یاد رکھتا ہے کہ
 ایک غیر متعلق آدمی کو سن کر حیرت ہو جاتی ہے لیکن جس قدر غور و فکر
 یہ ان چیزوں پر کرتے ہیں اس سے ان کی آسانی کے ساتھ توجہ
 ہو جائے گی ڈارون اور اسپنسر کی کتابوں سے جو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ
 واقعات کے متعلق ان کا حافظہ نہایت ہی قوی ہو گا یہ امر اس واقعہ
 کے منافی نہیں ہے کہ عضو پاتی اعتبار سے وہ ایسے دماغ رکھتے تھے جن کے مسک کی مقدار
 بالکل ہی ہوئی تھی فرض کرو ایک شخص اوائل زندگی میں کسی ایسے نظریہ کی تصدیق کرنا
 چاہتا ہے جیسے کہ ارتقاء ہے بہت ہی جلد واقعات اس کے گرد اس طرح سے جمع
 ہو جائیں گے جس طرح انگوڑا اپنی شاخ کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کو نظریہ سے جو
 جو تعلق ہو گا وہ ان کو مضبوطی کے ساتھ کجا رکھے گا۔ جو ان واقعات
 کے متعلق ذہن کا علم بڑھتا جائے گا اسی قدر اس کا کمال بھی بڑھتا جائے گا
 اس کے ساتھ یہ بھی کہنے کے ممکن ہے نظری حکیم کا حافظہ بالکل غیر معمولی
 نہ ہو۔ ممکن ہے غیر کارآمد واقعات کی طرف نہ تو وہ توجہ کر سکتا ہو اور
 اگر توجہ بھی کرتا ہو تو جلد ہی ان کو بھول بھی جاتا ہو۔ ممکن ہے کہ

اس کا جہل بھی اسی قدر بڑا ہو جس قدر کہ اس کا علم ممکن ہے کہ وہ اپنے خاص شعبہ کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا علم نہ رکھتا ہو جن لوگوں کو علم اور تحقیق سے زیادہ واسطہ پڑتا رہتا ہے ان کے ذہن میں نہایت آسانی کے ساتھ اس قسم کے ذہنوں کی مثالیں آجائیں گی۔

نظام اس کے اندر ہر واقعہ دوسرے واقعہ کے ساتھ کسی فکری علاقہ سے منسلک ہوتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر واقعہ نظام کے تمام واقعات کی مجموعی قوت سے باقی رہتا ہے اور فراموشی تقریباً ممکن ہوتی ہے۔

اب اس کی وجہ بالکل واضح ہے کہ رٹنے کو اس قدر کیوں برا خیال کیا جاتا ہے یہاں رٹنے سے میری مراد ان لوگوں کا رٹنا ہے جو زمانہ تعلیم میں تو کچھ نہیں کرتے مگر امتحان سے پہلے چند گھنٹہ یا چند روز حد سے زیادہ محنت کرتے ہیں جو چیزیں اس طرح سے چند گھنٹہ میں ایک موقع اور ایک غرض سے یاد کی جاتی ہیں ظاہر ہے ان کے ایتلافات ذہن میں اور چیزوں کے ساتھ بہت ہی کم قائم ہوتے ہیں ان کے دماغی اعمال بہت ہی کم راستہ رکھتے ہیں اور اس لئے ان کے پھر بیدار ہونے کا بہت ہی کم امکان ہوتا ہے جو چیزیں اس سادگی کے ساتھ ازبر کی جاتی ہیں وہ لازمی طور پر بہت ہی جلد فراموش ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے اگر انھیں چیزوں کو روزانہ بتدریج یاد کیا جاتا ہے مختلف مقامات پر نظر سے گزرتے ہیں مختلف علاقوں میں ان پر غور ہوتا اور خارجی واقعات سے ان کا ایتلاف ہوتا اور متواتر ان پر غور و فکر ہوتا رہتا تو ایسے نظم میں منسلک ہو جاتے اور کل ذہن سے ان کے ایسے تعلقات قائم ہو جاتے ان کے یاد آنے کے اس قدر مواقع بڑھ جاتے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ذہن کی ملکیت ہوتے۔ اس امر کے لئے ایک عقلی دلیل ہے کہ ادارت علمیہ میں مسلسل محنت و مطالعہ کی عادت کیوں ڈالنی چاہیئے اس میں شک نہیں کہ رٹنے کو اخلاقی دہائیت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس سے حصول علم کا مقصد پورا ہوتا تو یہ مطالعہ کا بہترین طریقہ ہوتا لیکن اس سے حصول علم کا مقصد پورا

نہیں ہوتا اور طلبہ کو خود سمجھنا پڑتا ہے کہ اس سے حصول علم کا مقصد کیوں پورا نہیں ہوتا۔

انسان کے قدرتی مسک میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہو سکتا۔

اب یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ حافظہ کی جس قدر اصلاح ہو سکتی ہے وہ جو چیزیں یاد کرنی مقصود ہوتی ہیں ان کے، مولفات کے بڑھانے سے ہو سکتی ہے۔ کسی قسم کی تربیت سے انسان کی عام قوت ماسکہ ترقی نہیں کر سکتی۔ یہ ایک عضو کی خصوصییت ہوتی ہے جو انسان کو ایک بار ہمیشہ کے لئے مل جاتی ہے اور جس میں وہ کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں کر سکتا اس میں شک نہیں کہ مرض و صحت کے حالت میں تو اس میں فرق ہوتا ہے اور یہ بات مشاہدہ سے معلوم ہو سکتی ہے کہ جب ہم تازہ دم اور خوش وقت ہوتے ہیں اس وقت اس کی حالت میکان و بیماری کے اوقات سے بہتر ہوتی ہے بس ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی قوت ماسکہ میں اس کی صحت و تندرستی کے اعتبار سے تغیرات ہو سکتے ہیں۔ جو چیزیں اس کی عام صحت کے لئے مفید ہوتی ہیں ان سے اس کے حافظہ کو بھی فائدہ پہنچتا ہے بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں جس قدر ذہنی ورزشیں دماغ کی عام حالت اور اس کے تعدیہ کے اعتبار سے ضروری ہوتی ہے اس سے بھی عام قوت ماسکہ کو فائدہ پہنچتا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اکثر لوگوں کے خیال میں قوت ماسکہ کی اس سے کہیں زیادہ اصلاح ہو سکتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بعض طریقوں کی اگر باقاعدہ مشق کی جائے تو اس سے نہ صرف انسان کو وہ واقعات یاد رہیں گے جن کا ان طریقوں میں بار بار اعادہ ہوتا ہے بلکہ اس کی واقعات کے یاد رکھنے کی عام قابلیت کو بھی فائدہ پہنچے گا۔ اور یہ واقعہ اس کی دلیل میں پیش کیا جاتا ہے کہ الفاظ کو زبانی یاد کر لینے کی مشق سے اور الفاظ کا اس طرح یاد کرنا انسان جو قابل ہے اگر یہ صحیح ہے تو اسے سنی ہوئے کہیں جو کچھ کہے وہ غلط

حافظہ دماغی راستوں پر مبنی نہیں اور یہ نظریہ نظر ثانی کا محتاج ہے لیکن میری رائے میں یہ واقعہ غلط ہے۔ میں نے چند سن رسیدہ ایکٹروں سے اس بات میں نہایت ہوشیار ہی کے ساتھ جرح کی ہے اور ان سب کا بیان یہی ہے کہ یاد کرنے کی مشق سے قوت یادداشت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا مشق سے ان کو جو کچھ فائدہ ہوتا ہے وہ یہ کہ نقل کو باقاعدہ یاد کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ مشق کے بعد ان کے ذہن میں تاکید اور ادا کی مثالیں زیادہ ہو جاتی ہیں۔ نئے الفاظ ممیز اشارات اور قطعی فیصلوں کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ ایسے جال میں محسوس جاتے ہیں جو پہلے سے تیار ہوتا ہے اور سوداگر کی قیمتوں اور کھلاڑی کے کھیلوں کے واقعات کی طرح نسبتہ آسانی کے ساتھ یاد رہ جاتے ہیں اگرچہ قوت ماسکہ میں ذرا سی بھی زیادتی نہیں ہوئی۔ بلکہ معمولی عمر کی زیادتی کے ساتھ گھٹتی جاتی ہے۔ اس صورت میں محض اچھی طرح غور و فکر کرنے سے اچھا یاد ہوتا ہے۔ اسی طرح اسکول کے طالب علم جب حفظ کر لینے کی مشق میں ترقی کر جاتے ہیں تو مجھے یقین ہے کہ ترقی کسی خاص سبق کے یاد کرنے کے طریقہ میں ہوئی ہوگی (یعنی اس میں پیچیدہ زیادہ ہوتی ہوگی یا اس میں ذہن کو اپنی طرف منتقل کر لینے کی قوت زیادہ ہوگی یا اس میں اور دیگر اسباق میں مشابہت زیادہ ہوگی یا اس کی طرف مسلسل توجہ رہی ہوگی وغیرہ) نہ کہ قوت ماسکہ میں کسی قسم کا اضافہ ہوا ہوگا۔

جس غلطی کا یہاں ذکر کئے وہ ایک ایسی کتاب میں بھی موجود ہے جس میں علامہ ازیں اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ میری مراد ڈاکٹر ہال مبروک کی کتاب ”حافظہ کو کیونکر قوی کیا جاسکتا ہے“ سے ہے اس کتاب میں مصنف عضویاتی قوت ماسکہ اور جزوی اشیاء کے مسلک میں امتیاز کرنے سے قاصر رہتا ہے اور یوں سمجھتا ہے کہ گویا دونوں کی ایک ہی طرح کی تدابیر سے اصلاح ہو سکتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ میں اب ایک ایسے سن رسیدہ مریض کا علاج کر رہا ہوں

جس کا حافظہ خراب ہو چکا ہے۔ اور اس کو یہ بات اس وقت تک معلوم نہ تھی جب تک کہ میں نے اس کو نہیں بتایا کہ تمہارا حافظہ نہایت بری طرح سے خراب ہو گیا ہے وہ اس کی اصلاح کی سخت کوشش کر رہا ہے اور اس میں اس کو کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ وہ ایک گھنٹہ صبح اور ایک گھنٹہ شام اپنی قوتِ حافظہ کو درزش کرتا ہے بعض کو کہا ہے کہ جو کچھ اس عرصہ میں ہو اگر سے اس پر نہایت ہی غور و غوض سے توجہ کرے جس سے کہ یہ اس کے ذہن پر نقش ہو جائے اس سے کہا جاتا ہے کہ دن بھر کے تجربات و واقعات کو بیان کرے۔ جو نام وہ سنتا ہے اس کو لکھ کر اپنے ذہن پر وضاحت کے ساتھ ثبت کر لیتا ہے اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد وہ اس کے دہرانے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر ہفت اس کو دس مشہور آدمیوں کے نام یاد کرادے جاتے ہیں ایک شعر اور ایک بائبل کا جملہ بھی اس کو روزانہ یاد کرادیا جاتا ہے۔ کسی کتاب میں اگر کسی صفحہ پر اس کو کوئی دلچسپ مضمون ملے تو اس کو اس کا صفحہ یاد رکھنے کے لئے کہا جاتا ہے۔ ان طریقوں اور بعض اور طریقوں سے ایسے حافظہ کو کارآمد بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے جو تقریباً بیکار ہو چکا تھا۔

مجھے مطلق یقین نہیں کہ باوجود ان تمام مصیبتوں کے اس غریب بڑے کا حافظہ پہلے سے کچھ بہتر ہو گیا ہو گا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا ہو گا کہ جو واقعات اس میں اس طرح سے ٹھونسے گئے ہیں وہ اور ان کے دو چار تعلقات یاد رہ گئے ہوں گے۔

پس حافظہ میں جو کچھ اصلاح ہو سکتی ہے وہ واقعات کے ذہن نشین کرنے کے عادی طریقوں میں ہو سکتی ہے۔ ذہن نشین کرنے کے تین طریقے ہیں (۱) میکانیکی عمدہ اور پسندیدہ۔

میکانیکی طریقہ یہ ہے کہ جس شے کو یاد کرنا ہو اس کو شدت تاخیر و تکرار کے ساتھ یاد کیا جائے۔ موجودہ زمانہ میں بچوں کو تختہ سیاہ کے

ذریعہ سے جو پڑھنا سکھا یا جاتا ہے جس میں لفظ چار واسطوں یعنی آنکھ کان آواز اور ہاتھ کے ذریعہ سے ذہن پر مرتسم ہوتا ہے یاد کرانے کا اصلاح شدہ میکائیکی طریقہ ہے۔

یاد کرنے کا پسندیدہ طریقہ علاوہ ازیں کچھ نہیں ہے کہ منطقی طور پر تعقل کیا جائے اور ان کی اصطفاٹ و تحلیل کر کے باقاعدہ سلسلوں میں منضبط کر لیا جائے۔ علوم میں اس طریقہ سے کام لیا جاتا ہے۔ عمدہ طریقہ ممکن ہے فنی حافظوں کے نام سے ایجاد ہوا ہو۔ ان سلاسل کے ذریعہ سے بسا اوقات بالکل غیر مربوط واقعات اسماء اعداد اور اس قسم کی دیگر مختلف چیزیں یاد ہو سکتی ہیں جن کا قدرتی طریق پر یاد ہونا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ یہ طریقہ عموماً ایک ڈھانچہ کی طرح سے ہوتا ہے جس کو میکائیکی طریق پر یاد کر لیا جاتا ہے اور یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ ذہن میں منتقل طور پر منضبط ہے لہذا اب جس شے کو یاد کرنا ہوتا ہے اس کا اس ڈھانچہ کے کسی جزو سے کسی فرضی تعلق یا متعلیل کے ذریعہ سے ایٹلاف پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اب یہ تعلق آئندہ چل کر اعادہ کے لئے مدد و معاون سے ہوتا ہے۔ اس قسم کی تدابیر میں سے سب سے مشہور اور کثیر الاستعمال ہندسہ و حروف کا طریقہ ہے۔ فرض کرو کوئی تعداد یاد کرنی ہے۔ اس کے لئے پہلے ہندسہ و حروف قائم کر لئے جاتے ہیں جس میں ہر درجہ کے ہندسہ کو ایک یا ایک سے زائد حرف ظاہر کرتے ہیں پھر اس تعداد کو ایسے حروف میں منتقل کر دیا جاتا ہے جس سے ایک بامعنی لفظ بن سکے اور اگر ممکن ہو تو ایسا لفظ بن جائے جس سے اس شے کا پتہ چلتا ہو جس کی تعداد یاد رکھنی مقصود ہے۔ تعداد ذہن سے اتر جائے گی تو اس وقت لفظ کو یاد کر کے کام چلایا جائے گا۔ لاشعری کا جدید طریقہ بہت کم میکائیکی ہے اور اس کے مطابق جس شے کو یاد رکھنا مقصود ہوتا ہے اس کو اس طرح سے ایٹلافات میں گوندھتے ہیں کہ یہ اس کے یاد دلانے میں معین ہوتے ہیں۔

شناخت

اگر کوئی منظر اکثر گزرتا رہے تو اس کی مثال تو باقی رہے گی اور اس کا اعادہ بھی اتنی ہی سہولت کے ساتھ ہو جائیگا۔ لیکن یہ خاص موتلفات اور خاص تاریخ و وقت کے ساتھ یاد نہ آئے گا۔ مختصر یہ کہ ہم اس کو شناخت تو کرتے ہیں لیکن یہ ہم کو یاد نہیں ہوتا کیونکہ اس کے موتلفات اس قدر گڑبڑ ہوتے ہیں کہ کچھ اٹھیک پتہ نہیں چلتا۔ ایسا ہی نتیجہ تقریباً اس وقت ہوتا ہے جب موتلفات تو واضح ہوتے ہیں لیکن ان کا احیاء غیر واضح طور پر ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم نے اس شے کو دیکھا ہے لیکن کب اور کہاں دیکھا ہے یہ یاد نہیں آتا۔ اگرچہ کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس یاد آ گیا لیکن پھر کچھ نہیں۔ یہ کہ گزردہ غیبتحات اس طرح شعور کو متاثر کر سکتے ہیں اس حالت سے واضح ہو جاتا ہے جب ہم کسی نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ ہماری زبان پر آکر رہ جاتا ہے یہی حالت اس وقت ہوتی ہے۔ جب کوئی تجربہ ہم کو آشنا تو معلوم ہوتا ہے مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کیوں آشنا معلوم ہوتا ہے اس کے موتلفات بھی شناخت سے اسی طرح خیال میں آکر رہ جاتے ہیں ایک عجیب و غریب تجربہ جو ہر شخص کو ہوتا ہے اس امر کا احساس ہے کہ موجودہ لمحہ کا کامل طور پر پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔ یعنی ہم یہی بات انہیں اشخاص سے اسی مقام پر پہلے کہہ چکے ہیں وغیرہ اس پہلے سے موجود ہونے کی حس کو ایک بڑا عقدہ خیال کیا گیا ہے اور اس کے متعلق بہت سے نظریات قائم ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر ولیمز اس احساس کی وجہ یہ خیال کرتے ہیں کہ نصف کروں کا عمل غیر موط ہو جاتا ہے دونوں کو ایک ہی واقعہ کا شعور ہوتا ہے لیکن ایک کو ذرا پہلے ہوتا ہے اور دوسرے کو ذرا بعد۔ لیکن میں تو یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ اس کو زیر دستی عقدہ بنادیا گیا ہے۔ میں نے تو اپنے اوپر اس کا بار بار تجربہ کیا ہے اور مجھے تو حافظہ کی ایک صورت ثابت ہوا ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ بعض سابقہ

حالات دوبارہ سامنے آتے ہیں اور بعض نہیں آتے۔ جو حصے ماضی کے مختلف ہوتے ہیں وہ ابتدا شعور میں پوری طرح پر نہیں آتے جس کی وجہ سے اس وقت اور گذشتہ وقت کا فرق معلوم نہیں ہوتا۔ ہم کو صرف ایسے موجودہ منظر کا تجربہ ہوتا ہے جس میں ماضی کے ایک مشابہت ہوتی ہے۔ پروفیسر لیڈر جو ایک منجھے ہوئے مشاہد ہیں وہ بھی اس واقعہ کی یہی توجیہ کرتے ہیں۔ اس ذیل میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جو ماضی کا سیاق کامل اور ممیز ہو جاتا ہے تو تجربہ کی حیرت فرزانی جانی رہتی ہے۔

فراموشی

ذہن کے عملی سود مند ہی میں فراموشی بھی اتنی ہی ضروری ہے جتنی کہ یادداشت۔ اعادہ کامل کے متعلق ہم ایڈلف کے ذیل میں کہہ چکے ہیں کہ یہ بہت ہی شاذ ہوتا ہے۔ اگر ہمیں ہر شے یاد رہ جائے تو اکثر مواقع پر اتنی ہی پریشانی ہو جاتی کہ کچھ نہ یاد رہنے سے اگر ہمیں ہر چیز یاد رہتی تو ایک گذشتہ مدت کی محاسبات میں اتنی ہی دیر لگتی جتنی کہ اس کو گذرتے وقت لگی تھی اور ہم اپنے خیال میں کبھی ترقی نہ کر سکتے۔ یادداشت میں وقت ہمیشہ مختصر ہو جاتا ہے اور مختصر ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے ایسے واقعات جن سے یہ پر ہوتے ہیں یادداشت میں اگر حذف ہو جاتے ہیں۔ مٹ کر رہ جاتے ہیں کہ یاد رکھنے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہم کو بھولنا چاہئے۔ بہت سی شعوری حالتوں کو اگر ہم بالکل ہی نہ بھول جاتے اور بہت سی کو محوڑی دیر کے لئے نہ بھلا سکتے تو ہم کو کوئی شے یاد ہی نہ رہتی۔ اس لئے بعض حالتوں میں فراموشی حافظہ کی خرابی کی بناء پر نہیں ہوتی بلکہ اس کی عمدگی اور تسلسل کی دلیل ہوتی ہے۔

امراضی حالتیں

بالعموم پہلا نریم یا تنویم کے معمول وہ باتیں بھول جاتے ہیں جو ان کی غشی کی حالت میں ہوتی ہیں لیکن پہلی غشی کی باتیں ان کو دوسری غشی میں یاد آ جاتی ہیں ایسا ہی

”دو گونہ شخصیت“ کی حالت میں ہوتا ہے کہ اس میں بھی ایک زندگی کی کوئی بات دوسری زندگی میں یاد نہیں آتی۔ ان حالتوں میں اکثر اوقات ایک شخصیت اور دوسری شخصیت کی حیثیت میں بھی فرق ہوتا ہے ممکن ہے کہ بعض حالتوں میں ایک حالت میں صحیح ہوں اور دوسری حالت میں بیکار ہو جائیں۔ ایسی صورت میں ممکن ہے کہ حیثیت کے ساتھ ہی اس کا حافظہ بھی کارآمد دیکار ہوتا ہے۔ موسیو بیرری جینیٹ نے مختلف طریقوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے مریض جو چیزیں بے حسی کے عالم میں بھول جاتے تھے وہ ان کو حسی کے عود کر آنے کے بعد یاد آجاتی ہیں مثلاً وہ ایک مریض کی لمسی جس کو برقی امواج کے ذریعہ کچھ عرصہ کیلئے درست کر لیتے ہیں اور اس حالت میں اس سے کنبیوں پنسلوں وغیرہ کے چھونے یا خاص حرکات کرنے مثلاً صلیب کی علامت بنانے کو کہتے ہیں جب بے حسی کا وقت آتا ہے تو ان کو وہ اشیاء یادہ حرکات ہرگز یاد نہیں آتیں۔ ان کا جواب یہی ہوتا ہے کہ تمہارے ہاتھ میں تو کچھ بھی نہ تھا ہم نے تو کچھ بھی نہ کیا تھا۔ دوسرے دن جب اسی عمل سے حیثیت درست ہو جاتی ہے تو انھیں گذشتہ دن کے واقعات پوری طرح پر یاد ہوتے ہیں اور جو چیز اس دن انھوں نے ہاتھ میں لی تھی یا جو کام کیا تھا اس کو بلا تکلف بتاتے ہیں۔

ان امراضی واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکانی یادداشت کا حلقہ ممکن ہے جتنا کہ ہم خیال کرتے ہیں اس سے بہت زیادہ وسیع ہو اور بعض باتوں کو بظاہر بھول جانا اس امر کا ہرگز ثبوت نہیں ہوتا کہ یہ حالات دیگر یہ ہیں یا وہ آئیں گی۔ لیکن ان سے کسی طرح سے بھی اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ ہمارے تجربہ کا کوئی جزو مطلقاً ذہن سے اتر ہی نہیں سکتا۔

باب ۱۹

تمثل

تمثل کسکو کہتے ہیں | جس ایک مرتبہ تجربہ میں آکر کل نظام عصبی کو ہمیشہ کے لئے متغیر کر دیتے ہیں جس کی بنا پر ان کی نقول ذہن میں اصل خارجی پہنچ کے رفق ہو جانے کے بعد بھی پھر پیدا ہو جاتی ہیں لیکن ذہن میں ایسی کوئی نقل پیدا نہیں ہو سکتی جس کا خارج سے بھی ارتسام نہ ہوا ہو۔ اندھے قوت بصارت کے زائل ہونے کے بعد ممکن ہے برسوں بصری مناظر کے خواب دیکھیں بہرے قوت سماعت کے باطل ہونے کے بعد ممکن ہے کہ برسوں خواب میں آوازیں سنیں لیکن جو شخص بہرا ہی پیدا ہوا ہو اس کو کسی صورت سے بھی آواز نہ سنا سکتا اور نہ ہی اندھے کے ذہن میں بصری تماثلات آ سکتی ہیں۔ لاک کے یہ لفظ پہلے بھی نقل کر آئے ہیں اور پھر ان کے اعادہ کئے دیتے ہیں کہ ”ذہن اپنے لئے کوئی نیا سادہ تصور نہیں گھڑ سکتا۔“ ان کے اصل تمام کے تمام لازمی طور پر خارج سے ہوئے ہوں گے۔ مخیلہ یا تمثل اس قوت کا نام ہے جس سے ہم ان نقول کا اعادہ کر سکتے ہیں جن کی اصل حوں کا ہم کو الگ بار تجربہ ہو چکا ہے۔ جب نقول بعینہ اصل کے مطابق ہوتی ہیں تو تمثل

محاکاتی کہلاتا ہے۔ اور جب ان میں مختلف حسوں کے عناصر ملے ہوئے ہوتے ہیں جس سے نئی چیزیں بن جاتی ہیں تو (Productive) اس کو اختراعی کہتے ہیں۔ جب ان کا استحضار اتنے مقرون ماحول کے ساتھ ہوتا ہے جس سے کہ ایک وقت کا تعین ہو جائے تو احیاء کے بعد یہ یادداشتیں بن جاتی ہیں یادداشت سے ابھی بحث کر چکے ہیں۔ جب ذہنی تصویریں ایسے معطیات سے ملکر بنتی ہیں جو باہم آزادی کے ساتھ ترکیب پاتے ہیں اور کسی سابقہ مجموعہ کی بعینہ نقل نہیں ہوتے تو تصحیح معنی میں تمثیل کا عمل ہوتا ہے۔

مختلف افراد کے بصری تمثیل میں فرق ہوتا ہے۔ گزشتہ حسی تجربات کے متعلق ہمارے تصورات و تمثالات یا تو واضح و کامل ہوتے ہیں یا دھندلے بگڑے ہوئے اور ناقص ہوتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے تصورات مجرد کے متعلق لاک و برکلی یا دیگر فلاسفہ میں جو مباحث ہوئے ہیں ان کی وجہ یہی فرق تھا کہ ایک شخص ان کو زیادہ کامل اور تیز بنا سکتا ہے اور دوسرا کم۔ لاک کہتا ہے کہ ہمارے ذہن میں مثلث کا عام تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تصور نہ تو غیر قائم الزاویہ ہوتا ہے اور نہ قائم الزاویہ نہ مساوی الاضلاع ہوتا ہے اور نہ غیر مساوی الاضلاع اور نہ مساوی الزوایا غیر مساوی الزوایا۔ برکلی کہتا ہے کہ اگر کسی شخص کے ذہن میں اس قسم کے مثلث قائم کرنے کی قوت ہے تو بحث و مباحثہ کر کے اس کے ذہن سے اس کو نکالنا بالکل بے سود ہوگا اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ متعلم اپنے اندر اچھی طرح سے دیکھ لے کہ آیا وہ خود اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں۔

ابھی حال تک فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ ذہن انسانی کا ایک معیاری نمونہ ہوتا ہے اور تمام اشخاص کے ذہن اس نمونہ کے مشابہ ہوتے ہیں اور یہ کہ اس قسم کی قوتوں کے متعلق جیسے کہ تمثیل ہے کلی دعاوی قائم کئے جاسکتے ہیں۔ مگر مقولہ ہی عرصہ ہوا ہے کہ بہت سے ایسے انکشافات

ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نظریہ قطعاً غلط تھا۔ تشل نہیں بلکہ تشلات ہوتے ہیں جن کا با تفصیل مطالعہ ہونا چاہیے۔

مسٹر کیلٹن نے سنہ ۱۸۸۰ء میں اعداد و شمار کے ذریعہ سے تحقیق کرنی شروع کی تھی جس سے کہنا چاہیے کہ بیانی نفسیات کا دور شروع ہوتا ہے۔ انھوں نے بہت سے لوگوں کے نام اس مضمون کے خطوط بھیجے کہ ایک خاص صبح کو ناشتہ کی میز کی جو کتال ان کے فرم میں ہوتی ہے اس کو بیان کریں۔ اس میں تغیرات بے حد پائے گئے اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مشہور قابلیت کے لوگوں میں بصری تمثال قائم کرنیکی قوت نوجوان اور معمولی آدمیوں کی نسبت کم پائی گئی۔

مستعلم کو اس کے متعلق تفصیلی بحث مسٹر کیلٹن کی کتابت تحقیقات متعلق قوت انسانی میں صفحہ (۸۳) سے صفحہ (۱۱۴) تک ملے گی۔ خود میں ایک عرصہ تک اپنے نفسیات کے طالب علموں سے ان کے بصری تشل کی کیفیت دریافت کرتا رہا ہوں اور ان کے بیان سے ان تمام تغیرات کی تائید ہوتی ہے جن کا مسٹر کیلٹن ذکر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر میں دو ایسے اشخاص کی حالت نقل کرتا ہوں جو بالکل ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہ دونوں ایک مشہور حکیم کے رشتے میں پوتے ہوتے ہیں ان میں سے ایک کا تشل اچھا ہے وہ کہتا ہے۔

آج صبح کے ناشتہ کا منظر دھندلا بھی معلوم ہوتا ہے اور روشن بھی ہے۔ اگر میں اس کا خیال ایسی حالت میں کرتا ہوں جب بصری نظر کسی شے پر جمی ہوئی ہوتی ہے تو یہ دھندلا نظر آتا ہے۔ اگر میں آنکھیں بند کر کے اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بالکل واضح اور روشن معلوم ہوتا ہے آنکھیں بند کرتے ہی تمام چیزیں واضح معلوم ہونے لگتی ہیں تاہم جب میں اپنی توجہ کسی خاص شے کی طرف منعطف کرتا ہوں تو یہ اور بھی واضح و روشن ہو جاتی ہے مجھ میں رنگ کے یاد کرنے کی قوت اور چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے مثلاً اگر مجھے بھولوں سے بھری ہوئی

رکابی کا اعادہ کرنا ہو تو میں اس کی پوری طرح سے تصویر اتار سکتا ہوں۔
ہر شے جو میز پر تھی اس کا رنگ بالکل واضح معلوم ہوتا ہے۔ میرے مثالوں
کی وضاحت میں بہت کم تھک رہا ہے۔ میں کمرے کے چاروں طرف دیکھ
سکتا ہوں میں دو تین چار اور اس سے زیادہ کمروں کے بھی
چاروں اضلاع کا اس وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں کہ اگر کوئی
پوچھے فلاں کمرے کے فلاں مقام پر کیا چیز ہے یا کرسیوں وغیرہ کو شمار
کرنے کے لئے کہے تو میں بلا کسی دقت کے شمار کر سکتا ہوں جس قدر
بچہ کہ حفظ یاد ہوتا جاتا ہے اسی قدر وضاحت کے ساتھ میں حفظ شدہ
صفحات کی مثالیں دیکھتا ہوں۔ قبل اس کے کہ میں زبانی دھڑوں
مجھے سطور اس طرح سے نظر آتی ہیں کہ میں نہایت ہی آہستہ لفظ بلفظ دیکھ کر
سنا سکتا ہوں لیکن میرا ذہن مطبوعہ مثال میں اس قدر مصروف ہوتا ہے
کہ مجھے کچھ پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اس کا کیا مفہوم ہے۔
جب میں نے اپنے آپ کو پہلے پہل ایسا کرتے دیکھا تو مجھے خیال ہوا کہ
اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ مجھے یہ سطور اچھی طرح سے یاد نہیں ہیں۔ لیکن
اب مجھے یقین ہے کہ میں ضرور مثال دیکھتا ہوں۔ اور اس کا نہایت ہی
قوی ثبوت یہ ہے کہ میں مندرجہ ذیل کے خیال کرنے کی کوشش
کرنا ہوں۔

”میں صفحہ کی ذہنی مثال کی طرف دیکھ کر ان الفاظ کو بتا سکتا
ہوں جن سے سطور شروع ہوتی ہیں اور ان الفاظ میں سے کسی ایک
سے میں پوری سطریں پڑھ سکتا ہوں۔ اگر الفاظ ایک سطر میں پیوستہ
ہوتے ہیں مجھے ایسا کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ اگر ان میں وقفے
ہوتے ہیں تو دقت ہوتی ہے مثلاً

Etant fait.....
 Tons.....
 A des.....
 Que fit.....
 Ceres.....
 Avec.....
 Un fleur.....
 Comme.....

(La Fontaine 8 IV)

باقص تشل والا کہتا ہے

”اور لوگوں کے مثالوں کے تذکرہ سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ میں ذہنی مثالوں کا قلم کرنے کی قابلیت بہت کم ہے جس عمل سے کہ میں کسی خاص واقعہ کو یاد رکھتا ہوں وہ ہمیشہ مثالوں کے سلسلے کا عمل نہیں ہے بلکہ ایک عظیم الشان تصویر ہے جس کے خفی ترین ارتسامات کا گہرے گہر میں ادراک ہوتا ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر کے کسی واقعہ کی ہمیشہ مثال پیدا نہیں کر سکتا اگرچہ چند سال ہوئے کہ میں ایسا کر سکتا تھا لیکن رفتہ رفتہ وہ قابلیت زائل ہو گئی ہے۔ اپنے واضح ترین خوابوں میں جن کی باتیں بالکل حقیقی واقعات کی طرح سے معلوم ہوتی ہیں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میری آنکھوں کے آگے اندمیر اسانے جس سے مثالوں و صندلی ہو رہی ہیں ناشتہ کی میز کے متعلق یہ ہے کہ مجھے اس میں کوئی شے واضح و متعین معلوم نہیں ہوتی ہر شے مبہم اور دھندلی معلوم ہوتی ہے میں نہیں کہہ سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں میں غالباً کرسیوں کو نہیں گن سکتا مجھے یہ معلوم ہے کہ دس کرسیاں ہیں مجھے کوئی شے تفصیل کے ساتھ نظر نہیں آرہی ہے۔ اصل شے ایک عام ارتسام ہے اور خصوصیت کے ساتھ میں نہیں بتا سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں۔ رنگ بھی جہاں تک مجھے یاد ہے تقریباً وہی ہے صرف کسی قدر ہلکا معلوم ہوتا ہے۔ غالباً سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ جو میں کسی شے کے رنگ کا تصور کر سکتا ہوں۔ وہ میز کے کپڑے کا رنگ ہے۔ اور

اگر یہ یاد ہوتا کہ دیوار کے کاغذ کا کیا رنگ تھا تو میں اس کا بھی اسی قدر وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں۔

جس شخص کا بصری مثل قوی ہوتا ہے اس کے یہ سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے کہ لوگ اس کے بغیر سوچ کیسے سیکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض لوگ بصری مثالوں سے اس قدر عاری ہوتے ہیں کہ ان کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ بصری مثالوں سے رکھتے ہی نہیں جاملے اس کے کہ ناشتہ کی میز کی مثال ان کے ذہن میں آئے وہ یہ کہیں گے ہمیں ناشتہ کی میز یاد ہے یا یہ کہ ہم جانتے ہیں کہ اس پر کیا کیا چیزیں تھیں۔ وہ ذہنی مواد جس کا کہ یہ علم بنا ہوتا ہے غالباً محض لفظی مثالوں سے ہوتی ہیں۔ لیکن اگر کافی گوشت پیراؤں کے لفظوں کی بناء پر ہر انسان اپنے باورچی سے مخاطب ہو کر ناشتہ کا حساب ادا کر سکے اور آئندہ روز کے لئے ناشتہ کا انتظام کر سکے اور اسی طرح کر سکے جس طرح وہ بصری اور ذہنی یا دو اشقوں سے کرنا تو پھر عملی اعتبارات سے یہ سوچنے کا ایسا ہی علم مواد ہیں جیسی کہ بصری مثالوں سے بن سکتی ہیں۔ بلکہ اکثر اغراض کے لئے یہ تمثیلی اصطلاحات سے زیادہ بہتر ہوں گی فکر میں علاقہ و نتیجہ دو اہم چیزیں ہوتی ہیں۔ اس کے لئے وہ ذہنی مواد جو سب سے آسان ہو زیادہ موزوں ہو گا۔ اب الفاظ خواہ تو وہ زبان سے ادا ہوئے ہوں یا ادا نہ ہوئے ہوں سب سے آسان مواد ہوتے ہیں۔ ان میں صرف یہ بات نہیں ہوتی کہ ان کا احیاء بہت سرعت کے ساتھ ہو سکتا ہے بلکہ ان کا احیاء حقیقی حسی طرح سے ہو سکتا ہے اور اتنی سہولت کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ تجربہ کے کسی جز کو اس قدر سرعت کے ساتھ احیاء نہیں ہو سکتا اگر ان میں کوئی ایسا فائدہ نہ ہوتا تو یہ کسی طرح ممکن نہ ہوتا کہ انسان جوں جوں سن رسیدہ ہوتا جاتا ہے اس کی قوت فکر بڑھتی جاتی ہے اور بصری مثال قائم کرنے کی قوت کم ہوتی ہے جیسا کہ مسٹر گیلن نے رائل سوسائٹی کے راکمین اسکے انڈر پایا تھا۔

آوازوں کے مثال | ان کے باب میں بھی افراد میں اختلاف ہے جو سمعی

تمثالات میں مصروف فکر ہوتے ہیں ان کو میٹرگیٹلن سماعتی کہتے ہیں۔ یونیٹیٹ
 کہتے ہیں کہ اس قسم کے لوگ بصراتی مثل والے لوگوں سے کم ہوتے
 ہیں۔ اس قسم کی ذہانت کے اشخاص اپنے افکار کا آواز دے دیتے ہیں۔
 مثل کرتے ہیں۔ سبق یاد کرنے کے لئے یہ لوگ صفحہ کے منظر کو اپنے
 ذہن پر نقش نہیں کرتے بلکہ الفاظ کی آوازوں کو ذہن میں رکھنے کی
 کوشش کرتے ہیں۔ ایسے حضرات کان ہی سے استدلال کرتے ہیں اور
 کان ہی سے یاد کرتے ہیں۔ زبانی جمع کرتے وقت یہ اعداد کے تمام
 کو زبانی دہراتے ہیں اور پھر جمع کرتے ہیں اور ہندسوں کا ان کے
 ذہن میں خیال نہیں آتا۔ مثل بھی سماعتی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لی گو دلی سکریٹ
 سے کہتا ہے کہ جب میں کسی منظر کا حال لکھتا ہوں تو میں تو آوازیں سنتا ہوں
 لیکن تم اس کو دیکھتے ہو میں تو جو فقرہ لکھتا ہوں اس میں اس شخص کی
 آواز محسوس کرتا ہوں جس کی زبان سے ادا ہوتا ہے۔ مگر تمہارے ایکٹر
 تمہاری آنکھوں کے سامنے پھرتے اور حرکت کرتے ہیں۔ میں سامع
 ہوں اور تم ناظر ہو۔ اس کے ارب نے کہا کہ بالکل صحیح ہے۔ مگر تمہیں
 یہ بھی معلوم ہے کہ جب میں کچھ لکھتا ہوں تو اس وقت کہاں ہوتا
 ہوں۔ میں تماشا گاہ کے وسط میں ہوتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ خالص سماعتی
 جب کہ محض اپنی ایک قوت کو ترقی دینا چاہتا ہے تو خالص بصراتی
 کی طرح حافظہ کے حیرت انگیز کارنامے دکھا سکتا ہے مثلاً
 موزورٹ نے دو مرتبہ سنکر مسر دی آف پیٹائن جیل کو دے دیا تھا۔
 بی تھو ان اگرچہ بہر ا تھا لیکن اپنی طویل راگنیاں تصنیف کر کے دل ہی دل میں
 ان کو دہراتا تھا۔ اس کے برعکس بصراتی کی طرح سے سماعتی قسم کے
 آدمی کو شدید خطرات کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کی سماعتی
 مثل باطل ہو جائے تو وہ بالکل لاچار ہو جاتا ہے اور اس کا حافظہ
 بالکل ہی جواب دیدیتا ہے۔
 پر و فیر اس کے ساکن و انا غالباً عقلاتی تمثیل کہتے ہیں
 عقلی حسوں کے تمثال

یا کم از کم ان میں تمثیل کی یہ قسم غیر معمولی طور پر ترقی یافتہ ہے۔
 انھوں نے خود اپنی حالت کی انہایت ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی ہے۔
 اپنی اور دوسری اشیاء کی حرکات کی یادداشتوں کے ساتھ ان کو ہمیشہ
 غنیمت قسم کے عقلی احساسات ہوتے ہیں۔ اور یہ احساسات جسم کے
 ان ٹکڑوں میں ہوتے ہیں جو قدرتی طور پر اس حرکت کے عمل میں لانے
 یا اس کے دیکھنے میں ہوتے مثلاً ایک سپاہی کو مارچ کرتا ہوا تصور کرتے
 وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود پیر و فیسر صاحب تمثال
 کو مارچ کرنے میں اس طرح سے مدد دے رہے ہیں کہ اس کے عقب میں
 خود مارچ کرتے ہیں۔ اگر وہ اپنی ٹانگوں کے اس جہر دانہ احساس کو
 دبا دیتے ہیں اور اپنی توجہ محض خیالی سپاہی کی طرف مبذول کرتے ہیں
 تو وہ بالکل رک جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ کسی شے کی بھی حرکت کا تصور کیوں
 نہ ہو۔ جس وقت احساس حرکت ان کی آنکھوں یا ہاتھ پاؤں سے معدوم
 ہوتا ہے۔ متعادہ شے ساکن ہو جاتی ہے۔ بامعنی گفتگو کی حرکات بھی
 ان کی ذہنی زندگی میں بہت بڑا کام انجام دیتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ
 جب میں اپنے اختیاری کام کے بعد اس کے بیان و شرح کی طرف متوجہ
 ہوتا ہوں تو میرا یہ اصول ہے کہ میں پہلے پہل صبرِ الفاظ کا اعادہ کرتا
 ہوں جن کام میں نے مشاہدہ کے وقت اس کی مختلف جزئیات کے ساتھ
 ایٹلاف کر لیا تھا۔ کیونکہ میرے تمام مشاہدات میں زبان اس قدر
 اہم کام انجام دیتی ہے کہ میں مظاہر کا مشاہدہ کرتے ہی ان کو الفاظ کے
 لباس میں منتقل کر دیتا ہوں۔

اکثر اشخاص سے جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ تم الفاظ کا تمثیل کس
 واسطے سے کرتے ہو تو وہ یہی جواب دیں گے کہ واسطہ سماعت سے
 جب تک کہ ان کی توجہ خاص طور پر اس طرف منتقل نہیں کی جاتی اس
 وقت تک ان کو اس کا پتہ نہیں چلتا کہ یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا سمعی
 مثال زیادہ ہوتی ہیں یا حرکی جن کا تعلق اعضائے تکلم سے ہوتا ہے

اس وقت کے محسوس کرانے کا ایک عمدہ طریقہ اسٹر کر صاحب تجویز کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ ”اپنے منہ کو تھوڑا سا کھولو اور کسی سختی یا سنی لفظ کا تصور کرو مثلاً مات دانت کیا اس حالت میں تمہاری تمثال واضح ہے اکثر لوگوں کے ذہن میں مثال ابتدائی موٹی سی ہو سکتی جیسی کہ لفظ کی آواز اس وقت ہوتی جب کہ اس کو ہونٹوں کو علیحدہ کر کے ادا کیا جاتا۔ اکثر لوگ منہ کھول کر الفاظ کا تصور کر ہی نہیں سکتے بعض چند بار کوشش کر کے اس میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اختیار سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارا لفظی تمثال ہونٹوں زبان حلق اور بلعوم کے اصلی احساسات کے کس قدر تابع ہوتا ہے۔ پروفیسر بین کہتے ہیں کہ دراصل دبی ہوئی حرکات تکلم ہماری یادداشت عقل اظہار اور کلام کے تصور کا مواد ہوتی ہیں جن اشخاص کا بصری تمثال کمزور ہوتا ہے ان کی تمثال تلفظ درحقیقت لفظی خیال کا کل مواد معلوم ہوتی ہے پروفیسر اسٹر کر کہتے ہیں کہ میں اپنی حالت کے متعلق کہتا ہوں کہ جن الفاظ میں کہ میں مصروف فکر ہوتا ہوں ان میں کوئی سماعتی تمثال داخل نہیں ہوتی تمثالات لمس یہ بعض اشخاص میں بہت قوی ہوتی ہیں۔ سب سے واضح

ایسی تمثالات اس وقت محسوس ہوتے ہیں۔ جب ہم خود کسی مقامی گزند سے بال بال بچ جاتے ہیں یا کسی دوسرے کے ضرب وغیرہ لگتی ہوئی دیکھتے ہیں ایسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ اس جگہ پر جو ضرب سے بچ گئی ہے یا جس میں کہ کسی دوسرے شخص کے چوٹ لگ گئی ہے۔ خیالی حس کے اثر دردناک معلوم ہونے لگے۔ اس حس کو محض خیالی ہی نہیں کہہ سکتے کیونکہ روئیں کھڑا ہونا رنگ کا فاق ہونا یا چہرہ پر سرخی دوڑنا اور اس قسم کی علامات جو واقعی طور پر انقباض عضلات کی دلیل ہوتے ہیں اس وقت بہت ممکن ہے کہ رونما ہوں۔ ہر جی انچ میر کہتے ہیں کہ ”ایک تعلیم یافتہ شخص نے بیان کیا کہ

لے اصل میں انگریزی مثال دی گئی ہے میں نے اس کو اردو کی مثال سے بدلایا ہے۔ مترجم

ایک دن میں اپنے مکان میں داخل ہو رہا تھا کہ اچانک میرے خرد سال بچے کی انگلی دروازہ میں آگئی۔ خوف کے عالم میں میرے بھی اپنی اسی انگلی میں درد محسوس ہونے لگا جس میں بچہ کے چوٹ لگی تھی اور یہ درد تین دن تک رہا۔

اندھے بہرے گونگے (مثلاً لوراز جین) کا تمثیل ظاہر ہے کہ لمسی اور حرکی مواد تک محدود ہو گا۔ تمام نایینا لمسی اور عضلی تمثیل رکھتے ہیں۔ جب اس نوجوان کو جس کے موتیا بند کا ڈاکٹر فرینز نے علاج کیا تھا مختلف ہندسی اشکال دکھائی گئیں تو وہ کہتا ہے کہ میں ان سے اس وقت تک مرع اور دائرہ کا تصور نہیں قائم کر سکا جب تک جو کچھ میں دیکھ رہا تھا اس کا میں اپنی انگلی کے نقاط کے ذریعہ سے اس طرح سے ادراک نہیں کیا کہ گویا میں ان کو واقف چھوٹا ہوں۔

امراضی اختلافات | گزشتہ چند سال میں افیو یا فٹور گویائی کا جو مطالعہ میں مختلف اشخاص میں ناقابل بیان اختلاف ہوتا ہے۔ بعض لوگوں میں خیال کا مادہ عادت بھری ہوتا ہے بعض لوگوں میں کمی اور بعض میں تلفظی یا حرکی اور غالباً عام طور سے اکثر اشخاص میں سب اقسام مساوی طور پر ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ یہ مختلفات ٹمر کاٹ کے نام سے مشہور ہیں۔ ایک ہی چوٹ سے ایسے اشخاص پر جن میں اس قسم کے اختلافات پائے جائیں مختلف عملی نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ ایک شخص کا جو حصہ دماغی چوٹ سے بیکار ہوتا ہے وہ بہت ہی کارآمد تھا۔ دوسرے کے یہاں اس کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ ایک مفید واقعہ ٹمر کاٹ نے سائنس میں شائع کیا تھا۔ مرع ایک تاجر تھا۔ یہ بہت ہی قابل لیکن خصوصیت کے ساتھ بصارت واقع ہوا تھا۔ کسی دماغی حادثہ کی وجہ سے اس کی تمام بھری تمثالات زائل ہو گئیں اور ان کے ساتھ ہی اس کی علمی قابلیت کا بھی بیشمار حصہ خست ہو گیا۔ لیکن اس کے علاوہ جو اس میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں

لے فرانس کا مشہور عالم عضویات۔

ہوا تھا۔ اس نے بہت ہی جلد یہ دریافت کر لیا کہ میں اپنے حافظہ کو ایک نئے طور پر بھی استعمال کر کے کام چلا سکتا ہوں اور دونوں حالتوں کے فرق کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا۔ ہر بار جب وہ مقام میں داخل ہوتا ہے جہاں اسکو تجارتی کاروبار کی وجہ سے اکثر آنا پڑتا ہے تو اس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں ایک نئے شہر میں داخل ہو رہا ہوں۔ وہ آثارِ مکانات اور کلیوں کو اسی استعجاب سے دیکھتا ہے کہ گویا پہلے پہل دیکھ رہا ہے جب اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ شہر کی سب سے بڑی تفریح گاہ کا حال بیان کرے تو وہ جواب دیتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ یہ فلاں جگہ ہے لیکن اس کا تصور کرنا میرے امکان سے باہر ہے اور میں نہیں اس کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتا۔

جس طرح وہ ان کو یاد نہیں رکھ سکتا اسی طرح وہ اپنے بوی بچوں کی شکلیں بھی یاد نہیں رکھ سکتا۔ حتیٰ کہ ایک مدت تک ساتھ رہنے کے بعد بھی وہ اس کو اجنبی ہی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ خود اپنے چہرہ کو بھول جاتا ہے اور ایک دن خود اپنے عکس کو آئینہ میں دیکھ کر اس کو اجنبی سمجھ کر مخاطب شروع کر دیتا تھا۔ اس کو یہ بھی شکایت ہے کہ مجھے رنگوں کا احساس نہیں رہا۔ میری بوی کے سیاہ بال ہیں اس قدر تو میں جانتا ہوں لیکن میں ان کے رنگ کا اسی طرح سے تصور نہیں کر سکتا جطرح کہ اس کے چہرہ اور اس کے خط وخال کا تصور نہیں کر سکتا یہی بھری ذہنی ان تہا اور بھی طاری ہے جو بچے بچپن کے زمانہ سے قلعن محسوس ہیں وہ اپنے والدین کے مکان وغیرہ سب کچھ بھول چکا ہے اس میں اس بصری تشابہات کے فقدان کے علاوہ اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ اب جب کبھی وہ اپنی خط و کتابت میں کسی شے کو تلاش کرتا ہے تو اس کو خطوط کو ایک اجنبی شخص کی طرح کوٹنا پلٹنا پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ جس چیز کی اس کو ضرورت ہوتی ہے وہ مل جاتی ہے اب اس کو ایلید کے صدف چند ابتدائی اشعار زبانی یاد ہیں اور باقی جو مر درجل اور ہوراس کے کلام میں سے کچھ بھی یاد نہیں جمع کر لے وقت اعداد کو

زبان سے پہلے ادا کر لیتا ہے کیونکہ اس کو اس امر کا
اچھی طرح سے احساس ہے کہ مجھے اپنے حافظہ کو سمعی تمثالات
سے مدد پہنچانی چاہیے اور سمعی تمثالات سے وہ کام بھی لیتا ہے
لیکن کوشش سے جن الفاظ یا فقرات کو وہ زبانی ادا کرتا ہے
وہ اس کو کانوں میں گونجتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے لئے بالکل
ایک نئی حس ہے۔ اگر وہ کسی شے کو زبانی یاد کرنا چاہتا ہے مثلاً چند فقرات
کو تو ان کا چند بار بار آواز بلند پڑھنا ضروری ہے تاکہ کان اچھی طرح
سے متاثر ہو جائے بعد میں جب وہ اس کا اعادہ کرتا ہے تو اندرونی سماعت
کی حس ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد الفاظ ادا ہوتے ہیں یہ
احساس اس کو پہلے بھی نہ ہوا کرتا تھا۔

اس قسم کے آدمی کی اگر سمعی تمثالات اچانک باطل ہو جائیں تو
اس کو اتنی دقت ہرگز محسوس نہ ہوتی۔

عصبی عمل میں اکثر طبی مصنفین یہ کہتے ہیں کہ وہ دماغی فعلیت جس پر
دماغی فعلیت اور مقام میں ہوتی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے سے کہ دونوں
عملوں کے ایک ہی عصبی قطعات ہوتے ہیں واقعات کی زیادہ آسانی
کے ساتھ توجیہ ہوتی ہے۔ ہمارے ذہنی تمثالات استلاف کی بناء پر
پیدا ہوئے ہیں کسی سابقہ تصور یا حس سے اس کی طرف ذہن
منتقل ہوتا ہے۔ ایلاف بالیقین ان توجہات کی بناء پر پیدا ہوتا ہے۔
جو ایک قشری مرکز سے دوسرے قشری مرکز تک جاتے ہیں۔ اب ہم کو
صرف یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ یہ اندرون قشر کے توجہات
خلایا میں اتنا قوی دھماکہ پیدا نہیں کر سکتے جیسا کہ آلات حس کے توجہات
پیدا کرتے ہیں اس سے حس و تمثال کے ذہنی فرق کی توجیہ ہو جائے گی
اور مختلف مرکزوں کے فرض کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ کیونکہ
دھماکہ کی شدت کے ساتھ معروض فکر کی محسوس موجودگی یا وضاحت کی

حس وابستہ ہوتی ہے اور دھماکہ کی کمزوری کے ساتھ خفت اور غار جی بے حقیقی کا تعلق ہے۔

اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ حس اور متشکل قشر کے ایک حصے کی فعلیت کا نتیجہ ہونے ہیں تو ہم کو اس امر کی نہایت ہی عمدہ وجہ مل سکتی ہے کہ ان کو ان مرکزوں کے عمل کے مطابق ہونا چاہئے اور یہ کہ وہ عمل جس سے کہ یہ احساس ہوتا ہے کہ سے درحقیقت موجود ہے محض ان توجہات سے پیدا ہو سکتا ہے جو حوالی سے آتے ہیں اور قشر کے گرد و پیش کے حصوں کے توجہات سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ مختصر یہ کہ اس سے ہم کو اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے کہ حسی عمل کو تصوری اعمال سے خواہ وہ کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں علیحدہ ہونا چاہئے۔ ڈاکٹر منڈلبرگ صحیح کہتے ہیں کہ اگر یہ خاص انتظام نہ ہوتا تو ہم حقیقت اور واہم میں امتیاز نہ کر سکتے۔ ہمارا کردار اپنے سے متعلق واقعات کے مطابق نہ ہوتا بلکہ غیر مطابق اور مجنونانہ ہوتا اور ہم اپنے آپ کو زندہ نہ رکھ سکتے۔

بعض اوقات (اگرچہ بہت نادر) محض اندرونی قشر کے توجہات سے شدید قسم کا دھماکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ حاسہ سماعت میں ایسی صورت میں حس اور متشکل کے مابین امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے، جہاں جس اس قدر کمزور ہوتی ہے کہ بس اس کا ادراک ہی ہو سکتا ہے۔ شب کے وقت جب کسی دور کے گھنٹے کی خفیف سی آواز آتی ہے تو ہمارا متشکل آواز اور مثال دونوں کی محاکات کر دیتا ہے اور اکثر اوقات یہ بتانا مشکل معلوم ہوتا کہ آخری آواز کس وقت آئی تھی طرح اگر دور سے بجے کے رونے کی آواز آتی ہو تو ہم کو ایسا ہی شک سا رہتا ہے کہ آیا یہ اب تک آرہی ہے یا ہمس آواز کا معنی متشکل کر رہے ہیں۔ بعض سارنگی والے اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ لہذا کے آخر تک

پہنچنے کے بعد وہ کمان کو اس طرح سے حرکت دیتے رہتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے ابھی بجا رہے ہیں لیکن تاروں کو چھوئے نہیں۔ سننے والا اپنے متکل میں ایسی آواز سنتا ہے جو اصل سے کچھ خفیف ہوتی ہے اور ہام خواہ سماعت کے ہوں یا بعبارت کے وہ اس کی دوسری مثال ہیں جن کا آئندہ باب میں ذکر آئے گا۔ میں ایک واقعہ اور بھی بیان کئے دیتا ہوں جس کی ہنوز توجیہ نہیں ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ چند مشاہدین (ہر جی ایچ میر ایم سی ایچ فیبری پروفیسر اسکاٹ اور مسٹر ٹی سی اسمتھ جو میرے ایک شاگرد ہیں) نے ان اشیاء کی جن کا کہ وہ اپنے چشم ذہن سے متکل کر رہے تھے منفی مثالوں کے بعد محسوس کیا ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود شکبہ اس فعل سے مقامی طور پر در ماندہ ہو جاتی ہے۔

باب ۲۰

ادراک

ادراک اور حس

صفحہ ۱۵ پر بیان کر چکے ہیں کہ خالص حس ایک ایسا اتمی شعور ہے جو سن شعور میں بھی معرض حقیقت میں نہیں آتا جو شے ہمارے آلات حس کو متاثر کرتی وہ صرف انہیں کو متاثر نہیں کرتی بلکہ اس کے علاوہ اور بھی کچھ کرتی ہے۔ یہ دماغی نصف کروں میں ایسے اعمال پیدا کر دیتی ہے جو ایک حد تک اس عضو کے اندر تجربات باطنی کے نظم و ترتیب پر مبنی ہوتے ہیں ان تجربات کے نتائج کی شعور میں تصورات سے تعبیر کی جاتی ہے اور حس انہیں تصورات کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ ان تصورات میں سب سے پہلا تصور اس سے کا ہوا ہے جس میں صفت حسی موجود ہوتی ہے۔ جو چیزیں حاسہ کے سامنے موجود ہوتی ہیں ان کے شعور کو آج کل ادراک کہتے ہیں۔ اس قسم کی چیزوں کا شعور کم و بیش کامل ہو سکتا ہے ممکن ہے یہ محض سنے کے نام اور اس کے ضروری اوصاف ہی تک محدود ہو۔ یا ممکن ہے کہ یہ اس شے کی نسبتہ بعیدی نسبتوں کا ہو۔ نسبتہ خالی اور پر شعور کے مابین کوئی قطعی امتیاز قائم کرنا مشکل ہے کیونکہ جس وقت ہم پہلی اور ابتدائی حس سے گزر جاتے ہیں تو ہمارا

کل شعور استعالی ہوتا ہے اور ذہن کے مختلف انتقالات بتدریج ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں کیونکہ یہ سب تیلان کی نفسیاتی مشینری کے نتائج ہوتے ہیں۔ ابتدائی اعمال نسبتاً قریبی شعور میں کم اور نسبتاً بعدی شعور میں زیادہ عمل کرتے ہیں اس لئے حسی اور محاسناتی دماغی اعمال ملکر ہمارے اور اس کے مشمولات پیدا کرتے ہیں۔ ہر مقول جزئی و مادی سے ایسے حسی اوصاف کا مجموعہ ہوتی ہے جن سے ہم مختلف اوقات میں واقف ہوتے ہیں۔ ان میں سے بعض اوصاف کو اس لحاظ سے کہ وہ نسبتاً زیادہ مستقل و دلچسپ یا غلط طور پر اہم ہوتے ہیں ہم اشیاء کے اجزائے اصلیہ قرار دیتے ہیں شکل قامت حجم وغیرہ اس قسم کے اوصاف ہیں اور اوصاف چونکہ نسبتاً غیر پائیدار ہوتے ہیں اس لئے ہم ان کو عارضی یا غیر اصلی کہتے ہیں اول الذکر اوصاف کو ہم اس کی حقیقت اور ثباتی الذکر کو اس کا ظاہر کہتے ہیں۔ مثلاً میں ایک آواز بولتا ہوں اور اس کو سنکر کہتا ہوں کہ گھوڑا کھاڑی جا رہی ہے۔ لیکن گھوڑا کھاڑی کی آواز تو گھوڑا کھاڑی نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کے سب سے غیر اہم اظہارات میں سے ہے۔ اصل گھوڑا کھاڑی ایک محسوس ہونے والی یا کم از کم محسوس ہونے والی اور نظر آنے والی شے ہے جس کو تو از میرے تخیل میں پیدا کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے جب ایک با دائمی رنگ سبکی بصری تصویر میرے سامنے آجاتی ہے جس کے خطوط متوازی نہیں ہیں جس کے زاوے مختلف قسم کے ہیں اور میں اس کو اپنے کتب خانہ کی بڑی مستقل میز کہتا ہوں۔ یہ تصویر میز نہیں ہے۔ یہ ایسی بھی نہیں ہے جیسی کہ میز سامنے سے دیکھنے پر آنکھوں کو نظر آتی ہے۔ یہ میز کی تین پہلوؤں کی بصری ہونی تناظری تصویر ہے جس کا مجھے کم و بیش پورا بغیر بگڑا ہوا ادراک ہوتا ہے۔ میز کی پشت اس کے پچھلے کونوں اس کی لمبائی چوڑائی اس کا وزن یہ ایسی خصوصیات ہیں جن کا مجھے اس کے دیکھتے وقت ایسا ہی شعور ہوتا ہے جیسا کہ خود اس کے نام کا اس کے نام کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا محض دستور پر مبنی ہے ورنہ اس کی پشت جسامت وزن مربع پن وغیرہ کو اس سے

کوئی تعلق نہیں۔ ریڈ صاحب نے سچ کہا ہے کہ فطرت اپنے معاملات میں کفایت شعار واقع ہوتی ہے اور وہ ہم کو ایسا علم دینے کے لئے جو تجربہ اور عادت سے آسانی کے ساتھ چاہل ہو سکتا ہو کسی خاص جبلت کو مقرر نہیں کرتی محاکماتی اوصاف فی الفور محسوس ہونے والے اوصاف ایک شے اور اس کا نام یہ وہ چیزیں ہیں جن سے واقعی میری اور کی میری بنی ہے بچے باہر اور سامعہ کی ایک طویل تعلیم و تربیت کے بعد ہی ان حقایق کا ادراک کر سکتے ہیں جو سن سیدہ لوگوں کو ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ادراک اکتسابی ہوتا ہے۔ ذہن کی ادراک کی حالت تاہم یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس میں انفرادی ایک مرکز حالت حصول اور تصوروں کا استخراج لازم آتا ہے جس سے اس کا ادراک ہوتا ہے وہ ایک حدیم الممثال حالت فکر کا معروض نہیں ہوتی۔

توجہات پر مبنی ہوتی ہے مگر اس میں نفسیاتی اعتبار سے کسی طرح سے بعینہ وہ حس اور تصور تو نہیں ہوتے جو یہ توجہات اس حالت میں انفرادی طور پر پیدا کرتے جب اور توجہات ان کے ساتھ عمل کرنے کے لئے نہ ہوتے بسا اوقات ہم شعور کی اول الذکر اور ثانی الذکر حالتوں کے مابین براہ راست فرق محسوس کر سکتے ہیں۔ صفت حس ہمارے دیکھتے دیکھتے متغیر

ہو جاتی ہے مذکورہ فرانسیسی فقرہ کو لو Pas de lieu Rhone que nous

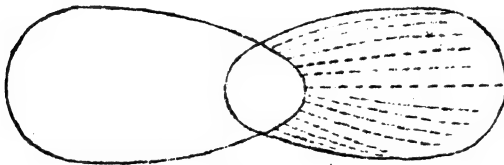
اس کو انسان بار بار پڑھے جائے مگر اس کی آوازیں اس انگریزی فقرہ Paddle your own canoe کی آوازوں کے مطابق معلوم نہ ہوں گی۔ جو ہی انگریزی ایٹلا فٹات پیدا ہوتے ہیں تو خود آواز بدلتی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لفظی آوازوں کا اپنے معنی کے ساتھ عموماً جو وقت وہ سموع ہوتی ہیں اسی وقت ادراک ہو جاتا ہے بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایٹلا فٹاتی انکسالات چند لمحوں کے لئے دب جاتے ہیں (کیونکہ ذہن دوسرے خیالات میں مشغول ہوتا ہے) اور الفاظ کان پر محض سمعی

حسوں کی گونج کی طرح سے باقی رہتے ہیں عموماً مقوڑی دیر بعد ان کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن اس وقت ممکن ہے کہ انسان کو لفظ کے احساس سے تعجب ہو۔ خود اپنی زبان ہم کو بہت ہی عجیب و غریب معلوم ہو اگر ہم اس کو غیر زبانوں کی طرح سنیں مگر سمجھیں نہیں۔ آواز کا اتار چڑھاؤ اور حروف کی عجیب و غریب آوازیں ہمارے کانوں کو ایسی معلوم ہوں گی کہ اب ہم کوئی تصور نہیں کر سکتے۔ فراہم کیسی کہتے ہیں کہ اگر انگریزی ہم کو کتوں کی کانیں کاٹیں معلوم ہوتی ہے اور یہ اثر کبھی کسی انگریز کے کان پر نہیں ہوتا۔ ہم انگریزوں میں سے اکثر روسی زبان کی آواز کے متعلق بھی کہیں گے۔ ہم سب کو احساس ہے کہ جرمن زبان میں آواز کے اتار چڑھاؤ بہت سخت اور حلقی اور شفٹی آوازیں بہت زیادہ ہوتی ہیں لیکن اس کا کسی جرمن کو احساس نہیں ہوتا غالباً یہی وجہ ہوگی کہ اگر ہم کسی جھپے ہوئے لفظ کو لیکر اس کا دیر تک اعادہ کرتے رہیں تو آخر میں یہ ایک بالکل غیر فطری شکل اختیار کر لیتا ہے معلوم اسی صفحہ کے کسی لفظ کو لیکر امتحان کر لے! اسے بہت ہی جلد اس امر پر حیرت ہونے لگے گی کہ یہی لفظ ہے جس کو میں اس معنی میں عمر بھر سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ اس کی طرف کاغذ سے مصنوعی آئینہ کی طرح سے جہیں بصارت نہیں ہوتی گھورتا ہے اس میں شک نہیں کہ اس کا جسم موجود ہوتا ہے لیکن اس کی روح پرواز کر جاتی ہے۔ جب اس نئے طریقہ سے اس پر توجہ کی جاتی ہے تو یہ اپنی حسی عریانی کی حالت میں منتقل ہو جاتا ہے ہم نے اس سے پہلے اس کی طرف بھی اس طرح سے توجہ نہیں کی تھی بلکہ جوں ہی یہ ہمارے سامنے آتا تھا ہم عادی اس کو اس کے معنی کا لباس پہنا دیتے تھے اور نہایت ہی سرعت کے ساتھ اس سے اور لفظوں کی طرف گزرتے جاتے تھے مختصر یہ کہ ہم اس کو مولفات کے ایک جم غفیر کے ساتھ سمجھتے تھے اور اس طرح اسے ادراک کرتے وقت یہ ہم کو اس عریانی و تنہائی سے بالکل مختلف معلوم ہوتا تھا۔

ایک اور شہور تغیر اس وقت محسوس ہوتا ہے جب ہم کسی منظر کو
 الٹا کر کے دیکھتے ہیں۔ اس ترکیب سے ادراک ایک حد تک بالکل مگرہ چلتا
 ہے۔ فاصلہ کے مدارج اور دیگر مکانی علائق کا کوئی یقینی صحیح ادراک
 نہیں ہوتا۔ محاسناتی اور ایٹلانی اعمال بہت ہو جاتے ہیں۔ لیکن ان کی کمی
 کے ساتھ رنگوں کی شوخی اور گونا گونی بڑھ جاتی ہے اور روشنی اور سایہ
 کا تقابل بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کسی تصویر
 کو الٹ کر دیکھتے ہیں۔ اس حالت میں منہی کے اعتبار سے ہم کو بہت نقصان
 ہوتا ہے لیکن رنگ اور روشنی اور سایہ کی تقسیم زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے
 اور اگر کسی خالص حسی موزونی توازن میں کمی ہوتی ہے تو ہم کو اس کا پتہ
 چل جاتا ہے۔ اگر ہم فرش پر لیٹ کر اور اس شخص کے منہ کی طرف دیکھیں
 جو پشت پر کھڑا ہم سے باتیں کرتا ہو تو بھی ایسا ہی تجربہ ہوگا۔ اس صورت
 میں اس کا پچھلا ہونٹ ہماری شبکیہ پر اس کے اوپر کے ہونٹ کی جگہ لے لے گا
 اور اس میں عجیب و غریب قسم کی حرکت نظر آئے گی۔ اور یہ ہم کو عجیب
 و غریب اس لئے معلوم ہوگی کیونکہ اس وقت ایٹلانی
 اعمال میں غیر معمولی نقطہ نظر سے خلل واقع ہو جائے گا جس سے ہم کو
 کسی معمولی معروض کا ادراک نہیں بلکہ ایک عریان حس ہوگی۔
 پس ایک بار ہم کو پھر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی شے کے اوصاف
 ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں اور ہم کو اس شے کا ادراک ہوتا
 ہے تو ان اوصاف کی خالص حس ادراک کے اندر موجود نہیں ہوتی
 اور نہ وہ اس کا جزو ہوتی ہے۔ خالص حس اور شے ہے اور ادراک
 اور شے ہے۔ اور ان میں سے ایک بھی دوسرے کے ساتھ نہیں ہو
 کیونکہ ان کے دماغی اسباب و شرائط ایک نہیں ہیں ممکن ہے کہ یہ ایک
 دوسرے سے مشابہ ہوں لیکن کسی اعتبار سے بھی ان کو ذہن کی ایک
 حالت نہیں کہا جاسکتا۔
 ادراک متعین اور اغلب | ادراک کی بڑی دماغی شرائط ایٹلان کے قدیم راستے
 چیزوں کا ہوتا ہے

ہوتے ہیں جو ارتسام حسی سے منعکس ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ارتسام کسی شے کے اوصاف کے ساتھ قوی اتیلاف رکھتا ہو تو جب ہم کو وہ ارتسام ہوگا تو اس شے کا ادراک بھی ضرور ہوگا۔ اس قسم کی اشیاء کی مثالیں صورت آشنا اشخاص مقامات وغیرہ ہو سکتی ہیں جن کو ہم ایک نظر دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں۔ لیکن جس حالت میں کہ ارتسام ایک سے زیادہ اشیاء کے ساتھ اتیلاف رکھتا ہے جس کی وجہ سے بقیہ مختلف اوصاف کے مجموعوں میں سے کوئی سا مجموعہ بھی پہچان ہو سکتا ہے تو ادراک مشکوک ہوتا ہے اور اس وقت زیادہ سے زیادہ اس کے متعلق یہ کہا جاسکے گا کہ یہ ادراک غالباً غلط شے کا ہے اسی شے کا جس سے کہ ہم کو زیادہ ترجیح ہوتی ہوگی۔ ان سب حالتوں میں یہ امر خالی از دہی نہیں کہ ادراک بیکار و لاجمل بہت ہی کم ہوتا ہے کسی نہ کسی قسم کا ادراک ہوتا ہو جاتا ہے۔ متلفات کے دو غالب مجموعے ایک دوسرے کو باطل نہیں کر دیتے اور نہ مخلوط ہو کر ادراک کو دھندلا کرتے ہیں۔ بالعموم یہ ہوتا ہے کہ پہلے تو ہم کو مکمل ایک شے کا ادراک ہوتا ہے اور پھر مکمل دوسری شے کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر تمام دماغی اعمال اس قسم کے ہوتے ہیں جن سے ایک مشکل شعور ہوتا ہے اگر راستے قائم ہوتے ہیں تو باقاعدہ نظام کی شکل میں قائم ہوتے ہیں اور ہمیں متعین معروضات کے خیال کا باعث ہوتے نہ کہ مختلف عناصر کی گڑبڑ اور کھڑکی کا حتیٰ کہ جن حالتوں میں دماغ مسلسل ایک حد تک بے قاعدہ بھی ہوتا ہے جیسا کہ اخیر یا بیند میں ہو جاتا ہے ان حالتوں میں بھی یہ قانون شعور مشکوک کا صحیح رہتا ہے۔ ایک شخص جس نے آواز پڑھ رہا ہے پڑھتے پڑھتے اس پر غودگی طاری ہو جاتی ہے اس حالت میں وہ غلط تو پڑھتا ہے لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی زبان سے مہمل الفاظ نکلنے لگیں۔ اس سے ایسی غلطیاں ہوں گی کہ وہ اورنگ زیب کی جگہ اورنگ آباد اور مقابل کی جگہ موافق پڑھ جائیگا یا ممکن ہے کتاب کے جلوئی بجائے اس کی زبان سے محض خیالی چلنے نکل جائیں لیکن

یہ جملہ ممیز و متعین الفاظ کے بنے ہوں گے اسی طرح سے ایفیز یا مین جب بیماری بہت زیادہ شدید نہیں ہوتی تو مریض صحیح نطقوں کے بجائے غلط لفظ استعمال کرتا ہے۔ ایسا صنف شدید حالتوں میں ہوتا ہے کہ مریض کی زبان سے موزوں لفظ بھی نہ نکلیں۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایٹلافی سلسلے کس قدر نازک ہوتے ہیں لیکن اس نزاکت کے ساتھ دماغی راستوں کا وہ تعلق کس قدر قوی ہوتا ہے جس کی بنائے قیام یہ ہوتی ہے کہ ان کی ایک تعداد کبھی ایک ساتھ مہیج ہو جاتی ہے تو بعد ازاں سب ایک ساتھ مہیج ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔ مثلاً غنا صر کا ایک چھوٹا مجموعہ ”یہ“ دو نظموں ا و ب میں مشترک ہے اب یہ کہ یہ اسے منسلک ہو گا یا ب سے اس کا فیصلہ اتفاق وقت کے ہاتھ میں ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۶۳)۔ اگر ایسا ہوتا ہے کہ ”یہ“ اسے ب کی طرف جانے والا کوئی ایک نقطہ ا کی طرف جانے والے نقطے سے ذرا پہلے ہے تو یہ ذرا سا تفوق ب کے موافق توازن کے منقلب کرنے کے لئے کافی ہو جائے گا۔ تموج پہلے تو اس نقطہ میں سے گزرے گا



شکل ۶۳۔

اور اس سے ب کے تمام راستوں میں سے۔ ب کی طرف جتنی ترقی ہوتی جائے گی اس سے ا کی امید اور بھی منقطع ہوتی جائے گی۔ اس صورت میں ا و ب کے ساتھ جو خیالات متلازم ہوں گے ان کے سموضات ہوں گے تو علمیہ علیحدہ لیکن ان کے مابین مشابہت ہوگی۔ اگر ”یہ“ چھوٹا ہو گا تو مشابہت بہت ہی محدود ہوگی اس طرح خفیف ترین

حسین ممیز و متعین اشیاء کے اور اک کا باعث ہو سکتی ہیں اگر یہ جس ان کے
حسوں کے مشابہ ہوں جو ان اشیاء سے بالعموم پیدا ہوا کرتے ہیں۔
دھوکے کے۔

اب نظر اختصار شکل نمبر ۶ میں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں
۱۔ اوب داغی اعمال کے لئے نہیں بلکہ معدوضوں کے
لئے ہیں۔ نیز یہ بھی فرض کئے لیتے ہیں کہ ۱۔ اوب ایسے معدوض ہیں
جن سے وہ حس پیدا ہو سکتی ہے جس کو میں نے ”ویہ“ کہا تھا۔ لیکن اس
وقت ب نہیں بلکہ ۱ اس حس کا باعث ہو رہا ہے۔ اب اگر اس موقع پر
”ب“ سے ب کی طرف نہیں بلکہ ۱ کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک صحیح ہوگا
لیکن اگر اس کے برعکس ”ویہ“ سے ب کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک
غلط ہوگا جس کو اصطلاحاً دھوکہ کہتے ہیں۔ مگر ادراک خواہ تو صحیح ہو یا غلط لیکن
عمل بہ حال اسی طرح کا ہوتا ہے۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ہر دھوکے میں جو شے غلط ہوتی ہے وہ
استنباط ہوتا ہے نہ کہ تجربہ بالذات ”ویہ“ اگر بذات خود محسوس ہوتا تو اس
میں کوئی غلطی نہ ہوتی۔ یہ گمراہ کن صرف اس وقت ہوتا جب کسی غلط سمت
کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے اگر یہ بصری حس ہے تو ممکن ہے اس سے
مسیحوں کی طرف ذہن منتقل ہو جائے اور جو بعد کے لمسی تجربات سے
غلط ثابت ہو۔ نام نہاد مغالطہ جو اس حس کو قدیم ارتیاہیہ اس قدر
شد و مد کے ساتھ بیان کرتے ہیں دراصل صحیح معنی میں جو اس کا مغالطہ نہیں
بلکہ مغالطہ عقل ہے جو وسطیات حس کی غلط ترجمانی کرتی ہے۔

اب تک تو دھوکوں کے متعلق مقدمات تھے اب ان کا ذرا غور
کے ساتھ امتحان کر لینا چاہیئے۔ ان کے دو بڑے سبب ہوتے ہیں۔
غلط معدوض اور ادراک یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ

(۱) الزم اس وقت پر یہ تحقیقی علت نہیں ہے بایں ہمہ یہ ”یہ“ کی عادت
کثیر الوقوع اور غالب علت ہوتی ہے۔ یا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ
(۲) کہ ذہن غرضی طور پر اس شے کے خیال سے پر ہوتا ہے اور

اس وجہ سے ”یہ“ اس موقع پر اس کی طرف خاص طور سے ذہن کو منتقل کرنے پر مائل ہوتا ہے۔

میں مختصر اُن دونوں کی مثالیں بیان کروں گا۔ پہلا عنوان زیادہ اہم ہے کیونکہ اس میں ایک تعداد مستقل دھوکوں کی ہے جو سب کھاتے ہیں اور جن سے صحت بہت تجربہ اور مشق کے بعد بچ سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے دھوکے ایک قدیم ترین مثال ارسطو کے وقت سے چلی آتی ہے دو انگلیوں کو اڑا کر اور ان کے درمیان مٹیا قلم یا اور

کوئی چھوٹی چیز رکھو۔ یہ دو گنی معلوم ہوگی۔ بروفسر کرم رابرٹسن نے اس دھوکہ کی نہایت وضاحت کے ساتھ تجلیل کی ہے۔



شکل ۶۲

وہ کہتے ہیں کہ اگر شے کو پہلے

شہادت کی انگلی اور پچھ دوسری انگلی

سے مس کیا جائے تو ایسا معلوم ہو گا کہ

دونوں مس مکان کے دو مختلف نقطوں

پر ہو رہے ہیں۔ شہادت کی انگلی ہمس

اوپر معلوم ہو گا حالانکہ وہ نیچے

ہوتی ہے یہ درمیانی انگلی کا مس نیچے کو معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ حقیقت

اوپر ہی ہوتی ہے۔ ہم کو مس دو معلوم ہوتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوتی

ہے کہ ہم ان کو مکان کے دو علیحدہ علیحدہ نقطوں سے منسوب کرتے ہیں

دونوں انگلیوں کا لمبی رخ معمولاً مکان میں ایک جگہ نہیں ہوتا اور عموماً

یہ کسی ایک چیز کو نہیں چھوتے اس وقت جو شے ان کو مس کر رہی ہے اسی

وجہ سے دو جگہ معلوم ہو رہی ہے۔ دینی ایک چیز کے بجائے دو معلوم

ہوتی ہے۔ دھوکوں کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جن میں کہ ہم لمبی

حصوں کی ایک معمولی اصول کے مطابق ترجمانی کر لیتے ہیں اگرچہ یہ اس

موقع پر غیر معمولی سے پیدا ہوتی ہیں۔ مجسم نما اس کی ایک مثال

ہے۔ آنکھیں ایک تصویر کو فکڑے فکڑے دیکھتی ہیں۔ دونوں تصویریں تھوڑی

مختلف ہوتی ہیں۔ جو داہنی آنکھ سے نظر آتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ بائیں آنکھ کی تصویر سے ذرا داہنے سے لی گئی ہے۔ مجسم اشیاء کی تصویریں جب دونوں آنکھوں پر اس طرح سے پڑتی ہیں تو انہیں اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے معمولی انداز میں حس پر رو عمل کرتے ہیں اور ہم کو ایک مجسمہ شے کا ادراک ہوتا ہے۔ اگر تصویروں کو بدل دیا جائے تو ہم کو وہ شے بے جسم نظر آتی ہے کیونکہ بے جسم تصویریں اسی طرح سے مختلف ہوتی ہیں۔ وہٹ سٹون کے آلہ غلطی نامہ سے ہم جب مجسم اشیاء کی طرف دیکھتے ہیں تو ہر آنکھ کو دو سری آنکھ کی مثال نظر آتی ہے۔ اس صورت میں بھی ہم کو مجسم شے غیر مجسم معلوم ہوتی ہے۔ اس کا ادراک ایسا ہوتا ہے کہ غالباً یہ غیر مجسم ہوگی لیکن اس کے خلاف ادراک نہیں ہوتا جس ادراک عمل اپنے قانون کے مطابق ہے اور قانون یہ ہے کہ اگر ممکن ہوتا ہے تو حس پر ایک متعین و مشکل طریق پر رو عمل ہوتا ہے اور جس قدر صورت حال اجازت دیتی ہے اتنے ہی ظن غالب کے ساتھ ہوتا ہے۔ مثلاً غلطی نامہ سے انسانی چہرہ بھی غیر مجسم نظر نہیں آتا کیونکہ چہروں اور غیر مجسم پن کا جمع ہونا ہماری تمام عادتوں کو توڑ دیتا ہے۔ اسی وجہ سے چہرہ کا پتھر پر کندہ کرنا یا دفنی کے اندر کی طرف کے نشین رخ کا محذب کے بجائے مقرر نظر آنا سہل ہوتا ہے۔ جب کبھی ہمارے ڈھیلے بغیر ہمارے ارادہ کے حرکت کرتے ہیں تو اشیاء کی حرکات کے متعلق عجب و غریب دھوکے ہوتے ہیں۔ صفحہ ۷۲ پر بیان کر چکے ہیں کہ اصل احساس حرکت اس طرح سے پیدا ہوتا ہے کہ کسی شے کی شبیہ شکلیہ پر سے گزر جاتی ہے لیکن اس وقت اس حس کو نہ تو متعین طور پر شے سے منسوب کیا جاتا ہے اور نہ آنکھوں سے۔ اس قسم کی ممیز نسبت بعد میں ہوتی ہے اور بعض سادہ قوانین کے تابع ہوتی ہے مختصر یہ کہ جب ہم کو شکل حرکت کا احساس ہوتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں تو ساکن ہیں اور اشیاء حرکت کر رہی ہیں۔ ایسا ہی دھوکہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم

اپنی ایڑی کے بل گھوم کر ٹھہر جاتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اشیاء اس سمت حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں جس سمت میں کہ ایک لمحہ پہلے ہمارا جسم حرکت کر رہا تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ان حالتوں میں ہماری آنکھیں غیر ارادی حرکت سے متاثر ہوتی ہیں اور اس کا آسانی کے ساتھ اس شخص میں مشاہدہ ہو سکتا جس کو چکر کھانے کے بعد گھمیرا لگتی ہو۔ چونکہ یہ حرکات غیر شعوری ہوتے ہیں اس لئے شبکی حرکت کے جو احساسات انکی بنا پر پیدا ہوتے ہیں وہ لازمی طور سے معروضات نظر سے منسوب ہوتے ہیں۔ یہ کل مظہر چند سیکنڈ میں ختم ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم ارادۃً کسی ایک نقطہ کی طرف نظر جمادیں تو یہ ایسی وقت ختم ہو جائے۔

ایک دھوکہ مخالف قسم کی حرکت کا ہوتا ہے جس سے سرو ششخص جب کو پیل کے اسٹیشنوں پر جانے کا اتفاق ہوتا رہا ہے واقف ہوگا۔ مادہ یہ ہے کہ جب ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو ہمارا دل خستہ نظر ہمارے شبکیہ پر پیچھے کی طرف حرکت کرتا ہے۔ جب ہماری حرکت کسی گھڑکی دار گاڑی موٹر کار یا کشتی کی وجہ سے ہوتی ہے تو تمام ساکن چیزیں جو گھڑکی میں سے نظر آتی ہیں ہم کو مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ اس لئے جب ہمیں یہ حس ہوتی ہے کہ ایک گھڑکی سب سے جس میں سے تمام چیزیں ایک سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں تو ہم معمولی طریق پر روغل کرتے ہیں اور ہم کو یہ ادراک ہوتا ہے کہ ساحت نظر تو ساکن ہے اور اس پر سے گھڑکی سمیت حرکت کر رہی ہیں۔ چنانچہ جب اسٹیشن پر ہماری گاڑی کے برابر دوسری گاڑی اگر گھڑکی کو ڈھانپ لیتی ہے اور ٹھوڑی دیر ٹھہرنے کے بعد چلنا شروع کر دیتی ہے تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری گاڑی حرکت کر رہی ہے اور دوسری گاڑی ساکن ہے۔ لیکن اگر گھڑکیوں یا دوسری چیزوں کی گاڑیوں کے درمیان سے ہم کو اسٹیشن کا کوئی حصہ نظر آ جائے تو اپنی حرکت کا ہم فوراً نال ہو جاتا ہے اور ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسری

ٹرین حرکت کر رہی ہے یہ بھی حس سے معمولی اور اغلب نتیجہ اخذ کرنے کی مثال ہے۔

ایک اور دھوکہ کی جو حرکت کی بناء پر ہوتا ہے یہ کہ ہم نے تو ہمہ کی ہے جب ہم ایک تیز رفتار ٹرین کی کھڑکیوں میں سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں تو اکثر چیزیں مکانات درخت وغیرہ معمول سے زیادہ چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو ابتداً ضرورت سے زیادہ قریب سمجھ لیتے ہیں۔ اور قریب سمجھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ سرعت کے ساتھ پیچھے کی طرف حرکت کرتے ہیں پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو تمام چیزیں پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ لیکن جتنی قریب کی چیزیں ہوتی ہیں وہ زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہیں۔ پس پیچھے کی طرف سرعت کے ساتھ متحرک ہونا قربت کے ساتھ اس قدر قریبی تعلق رکھتا ہے کہ جب ہم اس کو محسوس کرتے ہیں تو ہم کو قربت کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اگر شبکی تمثال کی قامت متعین ہو تو جب قدر شدہ قریب ہوگی اتنا ہی ہم اس کی اصلی حالت کو چھوٹا خیال کریں گے۔ اسی وجہ سے ٹرین میں جس قدر تیز ہم جاتے ہیں مکانات اور درخت اسی قدر قریب معلوم ہوتے ہیں۔ اور جس قدر وہ قریب معلوم ہوتے ہیں اتنے اس تمام کی شبکی تمثال کے ساتھ ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔

آنکھوں کے انعطاف ان کے تطابق شبکی تمثال کے قامت وغیرہ کے احساسات سے ممکن ہے اشیاء کے قامت اور ان کے فاصلہ کے متعلق دھوکے ہو جائیں۔ اس قسم کے دھوکے بھی پہلی ہی قسم میں داخل ہیں۔
 دوسری قسم کے اس قسم کے دھوکوں میں ہمارے غلط چیر دیکھنے کی یہ وجہ دھوکے ہوتی ہے کہ اس وقت ہمارا ذہن اس کے خیال سے پر ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی حس ذرا سا بھی اس سے تعلق رکھتی

ہے تو اس کی مثال بلکہ فقیلہ کی سی ہو جاتی ہے جو باروت سے بھری ہوئی مرننگ میں لگا دیا جاتا ہے اور اس سے ہم کو یہ خیال ہو جاتا ہے کہ

درحقیقت ذہنی شے ہمارے سامنے ہے۔ ذیل میں ایک عام مثال نقل کی جاتی ہے۔

”اگر کوئی شکار سی جنگلی مرغوں کی تلاش میں کسی آڑ کی جگہ چھپا بیٹھا ہو اور اس کو ایک پرندہ جنگلی مرغ کے قد و قامت اور اس کے سبب رنگ کا نظر آجائے تو وہ فوراً اٹھ کھڑا ہوگا اور آڑ ہی آڑیں اس کی طرف دوڑے گا اس کو اس سے زیادہ غور کرنے کا موقع نہیں ملتا کہ یہ اس رنگ اس قد و قامت کا پرندہ ہے اور جنگلی مرغ کے باقی اوصاف وہ اس کے لئے اخذ کر لیتا ہے۔ لیکن مار لینے کے بعد جب دیکھتا ہے کہ میں نے جنگلی مرغ نہیں بلکہ طوطی کو مارا ہے تو اسکی کوفت کی کوئی اتہا نہیں ہوتی۔ خود میرے ساتھ یہی ہوا ہے۔ بصری ادراک کے ساتھ ذہنی نتیجہ اس قدر مکمل تھا کہ مجھے یقین نہیں آتا تھا کہ میں نے جنگلی مرغ کے بجائے طوطی کا شکار کیا ہے“

شکار کی طرح سے دشمن بھوت پریت کے اندیشہ میں بھی اگر کوئی شخص کسی تاریک مقام پر بیٹھا ہو اور کسی شے کا انتظار کر رہا یا کسی شے کی آمد سے خوف کھاتا ہو تو اچانک اس کو کوئی حس بھی ہو تو وہ اس سے اس شے کی موجودگی کے معنی اخذ کرے گا۔ لڑکا آنکھ مچھلتے وقت مجھ اپنے متعاقبین سے بچتے وقت ضعیف الاعتقاد شخص شب کے وقت جنگل سے یا قبرستان کے پاس سے گزرتے وقت عاشق اپنی معشوقہ کے انتظار میں ان سب کو ایسے بصری و سمعی دھوکے ہو سکتے جن سے ان کے دل لمبیں اچھلنے لگتے ہیں اور آخر میں ثابت ہوتا ہے کہ محض دھوکہ ہی دھوکہ تھا۔ عاشق بڑک پر سے گزرتے ہوئے بیسیوں مرتبہ یہ خیال کرتا ہے کہ وہ میری محبوبہ کی ٹہلی نظر آرہی ہے۔

مضحکین کا دھوکہ مجھے یاد ہے کہ ایک مرتبہ لیٹن مین ہونٹ آبرن کار کا انتظار کر رہا تھا جس سے مجھے کیمرج جانا تھا کہ اچانک میں نے ایک موٹر کار کے سائن بورڈ پر نہایت اچھی طرح سے

مونٹ آبرن کا رپڑ تھا۔ لیکن بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ اس پر نارٹھ ایونیو لکھا ہوا تھا۔ یہ اور اک اس قدر وضاحت کے ساتھ ہوا تھا کہ مجھے یہ یقین نہ آتا تھا کہ مجھے میری آنکھوں نے دھوکہ دیا ہے۔ ہر قسم کی پڑھائی کم و بیش اسی طرح سے ہوتی ہے۔

مشاق ناول یا اخبار کے پڑھنے والے کو اگر انھیں لفظ کے ادراک کے لئے ہر ہر لفظ کے ہر ہر حرف کو پوری طرح پر دیکھنا پڑتا تو وہ کبھی اس قدر تیزی کے ساتھ نہ پڑھ سکتے۔ آدھے سے زیادہ لفظ ان کو اپنے ذہن سے ملتے ہیں اور بہ مشکل آدھے لفظ وہ مطبوعہ کا غد سے پڑھتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور اگر ہم کو ہر ہر حرف علیحدہ علیحدہ پڑھنا پڑتا تو مشہور الفاظ کے طبع کی غلطیاں کبھی نظر انداز نہ ہوتیں۔ بچے جنکے تصورات ابھی اتنے تیار نہیں ہوتے کہ وہ ایک نظر میں الفاظ کا ادراک کر سکیں وہ اگر لفظ غلط چھپے ہوئے ہوتے ہیں تو ان کو پڑھتے بھی غلط میں یعنی جیسا چھپا ہوتا ہے ویسا ہی پڑھتے ہیں۔ غیر زبان کی کوئی تحریر اگرچہ وہ اپنی ہی زبان کے حروف میں کیوں نہ چھپی ہو لیکن ہم اس کو بہت آہستہ پڑھتے ہیں کیونکہ ہم سمجھ نہیں سکتے یا ایک نظر میں الفاظ کا ادراک نہیں کر سکتے لیکن اس میں ہم کو چھاپہ کی غلطی زیادہ آسانی کیسا ہم معلوم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لاطینی یونانی اور ان سے بھی زیادہ عبرانی کتابیں جرمنی کتابوں کی نسبت زیادہ صحیح طبع ہوتی ہیں۔ میرے دو دوستوں میں سے ایک عبرانی سے بہت زیادہ واقف تھا اور دوسرا کم واقف تھا۔ لیکن آخر الذکر ایک مدرسہ میں عبرانی پڑھاتا تھا۔ اور جب وہ لڑکوں کی کاپیاں درست کرنے کے لئے اپنے دوست سے مدد لیتا تھا تو ثابت یہ ہوتا تھا کہ اس کی نسبت خود زیادہ اچھی طرح سے اصلاح کر سکتا تھا کیونکہ اس کا نقطوں کا ادراک بہت سریع تھا۔ انھیں وجہ کی بنا پر مشہور ہے کہ شخصی شناخت کے متعلق شہادت غلط ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص نے ایک جرم کو نہایت

سرعت کے ساتھ ہوتے ہوئے دیکھا ہے اور اسکی ذہنی مثال اس کے دماغ میں ہے اس کے بعد کبھی ایک قیدی اس کے سامنے لایا جاتا ہے جس کو وہ فوراً اس مثال کی روشنی میں شناخت کرتا اور کہتا ہے کہ ”ہاں یہی وہ شخص ہے“ حالانکہ وہ کبھی اس مقام پر نہ گیا ہو۔ یہی ان نام نہاد مشاہد کے متعلق ہے جو پرفریب واسطوں سے ہوتے ہیں۔ ایک اندھیرے کمرے میں ایک شخص ایک شکل کو کسی باریک لباس میں لباس دیکھتا ہے جو اہستہ سے اس سے ہٹتی ہے کہ میں تیری بہن ہاں یا بھوی یا اولاد کی روح ہوں اور اسکی گردن پر جھلکتی ہے۔ تاریکی گزشتہ شکلیں ذہن کی موجودہ انتظاری کیفیت ان سب نے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اسکے ذہن کو ان مثالوں سے اس قدر بھردیا ہو کہ وہ جو کچھ اس سے کہا گیا ہے وہی دیکھے بھی۔ اس قسم کے پرفریب روحانی مظاہر اگر ان کی تشفی بخش طریق پر تحقیق ہو سکتی تو یہ نفسیات ادراک کے لئے نہایت قیمتی دستاویز کا کام دے سکتے۔

ہیناٹاک بیخودی کے عالم میں جس شے کو کہا جاتا ہے اس کا باقاعدہ ادراک ہوتا ہے۔ بعض معمولوں کے ساتھ تو جاگنے کے بعد بھی کم و بیش یہی ہوتا ہے۔ اب معلوم ہوتا ہے کہ اگر حالات موافق ہوں تو بعض اشخاص تو ایسا اشارہ سے بیخودی کے بغیر بھی اسی قدر متاثر ہو سکتے ہیں۔ اشارہ قبول کرنے کی قوت کل حواس میں ہوتی ہے اگر یہ بعض علماء یہ کہتے کہ مثل موجودہ حسی ارتسامات کو غلط نہیں کر سکتا ہر شخص اپنے شمار سے اس کی مثال دے گا۔ موری کی مرمت کی ضرورت ہے مزدور کو درست کرنے کے لئے کہا جاتا ہے وہ درست تو کرتا نہیں بلکہ یوں ہی جھوٹ موٹ کہتا ہے کہ درست کر دی اور اس کو مزدوری دیدی جاتی ہے اب مزدوری دیدینے کے بعد تو اسی طرح سے آئے جارہی ہے عقل ناک کو اس کے ادراک کرنے سے باز رکھتی ہے کیونکہ یہ کہتی ہے ابھی تو یہ درست ہوئی ہے اور ممکن ہے کئی روز گزر جائیں۔ اور واقعی بوکا ادراک نہ ہو مگر یہ کی ہوا خواہت کے متعلق

کچھ عرصہ تک تو ہم اپنے آپ اس طرح سے محسوس کرتے ہیں جس طرح اپنے خیال کے مطابق ہلکو محسوس کرنا چاہئے۔ اگر ہمیں یہ خیال ہو کہ کھڑکی بند ہے تو ہم کمرہ میں گھٹن سی محسوس کرتے ہیں اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کھلی ہوئی ہے تو وہ تکلیف جاتی رہتی ہے۔

ایسا ہی لمس میں ہوتا ہے۔ اندھیرے میں کوئی بالدار یا ترشے ہاتھ سے مس کرتی ہے اس سے انسان چونک پڑتا ہے یا ڈرتا ہے مگر جب وہ پہچان لیتا ہے کہ یہ ایک معمولی شے ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس شے کی کیفیت حسی آن واحد میں بدل گئی ہے حتیٰ کہ اگر دسترخوان پر آلو کے ریزہ کو بھی ہم روٹی کا ریزہ سمجھ کر منہ میں لکھ لیں تو یہ پسند لمحہ کے لئے ہمارے خیال کو عجیب اور جو کچھ یہ ہے اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے سماعت میں بھی اس قسم کی غلطیاں بکثرت ہوتی ہیں۔ ہر شخص کو ایسا کوئی نہ کوئی تجربہ یاد ہو گا جس میں جو بھی کہ عقل نے اس کو کسی دوسرے مبداء سے منسوب کیا آوازیں فوراً ہی بدل گئیں۔ چند روز کا ذکر ہے کہ ایک دوست میرے کمرہ میں بیٹھے تھے کہ گھنٹہ جس کی آواز خاصی سرلی ہے بجنا شروع ہوا۔ وہ صاحب کہنے لگے دیکھو تو باغ میں دستی آرگن بج رہا ہے اگر یہ جب ان کو معلوم ہو کہ دراصل کیا شے بج رہی ہے تو وہ بہت تھک موئے خود مجھے اس قسم کا ایک نہایت ہی عجیب و غریب دھوکہ ہوا تھا۔ ایک رات پڑھتے پڑھتے کچھ دیر ہو گئی تھی کہ اچانک مکان کے بالائی حصہ سے نہایت ہی سخت شور کی آواز سنائی دی۔ یہ تھم گیا اور تھوڑی دیر کے بعد پھر ہونے لگا۔ میں ہال میں گیا کہ دیکھو سنو تو سہی یہ ہے کیا لیکن یہاں کچھ بھی سنائی نہ دیا لیکن جو بھی اپنی نشست پر آکر بیٹھا تو یہ پھر سنائی دیا۔ اور اس طرح سے سنائی دیا جیسے کسی مولناک طوفان کی آند کا شور ہوتا ہے۔ اب یہ ہر طرف سے آ رہا تھا۔ میں بالکل چونک پڑا اور پھر ہال میں گیا لیکن یہ پھر مٹم ہو چکا تھا۔ کمرہ میں دوبارہ واپس آنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ ایک اکتے کی خرخراہٹ تھی جو فرشتے پر پڑا تھا

اس تجربہ میں قابل غور بات یہ ہے کہ جونہی مجھے یہ معلوم ہوا کہ یہ کس چیز کا شور ہے تو میں اس کو ایک بالکل مختلف آواز خیال کرنے پر مجبور ہو گیا اور پھر اس کو اس طرح سے نہ سن سکا جس طرح سے کہ میں نے ایک لمحہ پہلے سنا تھا۔

نظر میں دونوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ کسی حاسہ سے ایک ہی شے گئے اس قدر مختلف ارتساات نہیں ہو سکتے جس قدر کہ نظر سے ہوتے ہیں۔ کسی اور حاسہ کے فوری تجربات کو ہم محض علامات خیال میں کر سکتے کسی اور حاسہ میں ہم ایک شے کے حافظہ سے کام لیکر اس کا فوری ادراک نہیں کرتے۔ جس شے کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ کسی غیر موجود حس کے معروض کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ایک بصری شکل ہوتی ہے جسکو ہم اپنے ذہن میں حقیقت کا معیار سمجھنے لگتے ہیں۔ اور جن بصری معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے ان کے اسی متواتر زیادہ حقیقی و معیاری اشکال میں منتقل ہونے ہی کی بناء پر اکثر مصنف اس غلطی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ ہمارے بصری حس دراصل کسی خاص شکل کے نہیں ہوتے۔ نظر کے اتفاقی دھوکوں کی بہت سی دلچسپ مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ لیکن یہاں ایک کافی ہوگی۔ اور یہ خود میرا واقعہ ہے۔ میں جہاز میں اپنی جگہ پر لیٹا ہوا ملا حول کی آوازیں سن رہا تھا جو عرشہ جہاز کی صفائی میں مصروف تھے۔ میں نے دفعۃً کھڑکی کی طرف جو نظر پھیری تو دیکھا کیا ہوں کہ جہاز کا چیف انجنیر میرے کمرے میں داخل ہوا اور کھڑکی میں سے لوگوں کا کام دیکھنے لگا۔ اس کے یکایک اس طرح اپنے کمرے میں چلے آنے اور پھر اس کی مصروفیت اور سکوت سے تعجب ہو کر میں اس کو دیکھتا رہا کہ کب تک وہ اس طرح سے کھڑا رہے گا۔ لیکن جب دیر ہو گئی تو میں اس کی طرف مخاطب ہوا لیکن کوئی جواب نہ پا کر میں بیٹھ گیا اور اب دیکھتا کیا ہوں کہ جس چیز کو میں نے انجنیر خیال کر لیا تھا وہ خود میرا کوٹ اور ٹوٹی تھی جو کھڑکی کے قریب ایک سکیل پر منسلک ہوئی تھی۔ دھوکہ پورا پورا ہوا تھا۔

انجمن ایک خاص شکل و صورت کا آدمی تھا۔ میں بلاشبہ اسی کو سمجھتا تھا لیکن دیکھ کر کے رفع ہو جانے کے بعد مجھے ارادۂ بھی ٹوپی اور کوٹ کو اس کے مشابہ خیال کرنا دشوار معلوم ہوتا تھا۔

ادراک۔ ہر بارٹ کے بعد سے جرمنی کے فلاسفہ نفسیات میں

ایک عمل پر ضرور بحث کرتے ہیں جس کو ادراک کہا جاتا ہے کہتے ہیں اندر داخل ہونے والے تصورات اور حسیوں کا تصورات کے ان انباروں کو جو ذہن میں پہلے سے ہوتے ہیں ادراک ہوتا ہے ظاہر ہے

کہ جس عمل کو ہم اب تک ادراک کہتے آئے ہیں وہ اس حساب سے ادراکی عمل ہے۔ اسی طرح سے ہر قسم کی شناخت نام مقرر کرنا تقسیم و اصطفا کرنا ادراکی اعمال ہیں۔ اور نہایت سادہ اشاروں کے علاوہ جتنے خیالات

ہم کو اپنے معروضات ادراک کے متعلق ہوتے ہیں وہ ادراکی اعمال ہی ہوتے ہیں۔ خود میں نے لفظ ادراک استعمال نہیں کیا ہے کیونکہ فلسفہ اور نفسی رد عمل کی تاریخ میں "ترجانی و عقل" "انہضام" "د تہذیب" یا محض خیال

وسیع معنی میں ادراک کے مرادف ہیں۔ علاوہ بریں نام نہاد ادراکی اعمال کی تحلیل کا ابتدائی ادراکی درجہ سے زیادہ مدعی ہونا محض میسود ہے کیونکہ ان کے تغیرات و مدارج لا تعداد ہوتے ہیں۔ ادراک ان اثرات کے مجموعہ

کا نام ہے جن کا ہم نے ایٹلاف کے طور پر مطالعہ کیا ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی خاص تجربہ جن اشیاء کی طرف کسی شخص کے ذہن کو منتقل کرتا ہے اس کا انحصار اس کے تمام و کمال نفسی حالات پر ہوتا ہے یعنی اس کی طبیعت اور

اس کے مجموعہ تصورات یا بہ الفاظ دیگر اس کی سیرت اس کی عادات اس کے حافظہ اس کی تعلیم اس کے سابقہ تجربات اور موجودہ حالت پر مبنی ہوتا ہے۔ ان چیزوں کو ادراک کرنے والا مجموعہ کہہ کر ہم کو اس کے متعلق کوئی

خاص بصیرت نہیں ہوتی کہ ذہن یا دماغ میں اس وقت فی الواقع کیا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات سہولت کے خیال سے ایسا کہہ سکتے ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی میرے نزدیک تو ڈاکٹر لیوس کی اصطلاح

انہما سب سے زیادہ مفید ہے۔
 جس میں فلاسفہ ادراک کن مجموعہ کو جزو فعل مانتے ہیں اور ادراک شدہ
 حس کو جزو انفعالی کہتے ہیں۔ کیونکہ حس بالعموم ان تصورات سے متاثر ہوتی
 ہے جو ذہن میں ہوتے ہیں۔ دونوں کے تعامل سے وقوف پیدا ہوتا ہے۔
 لیکن بعض اوقات بقول اسٹینٹیل ادراک کن مجموعہ خود حس سے متاثر ہو جاتا
 ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں ”اگرچہ موجودہ لمحہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے
 لیکن ادراک اعمال اس وقت بھی خاصی طرح سے ہو سکتے ہیں جن میں
 نیا مشاہدہ ادراک کن مجموعہ کی حالت کو بہتر اور متغیر کرتا ہے۔ ایک بچہ
 جس نے صرف چوکھنٹی میزیں دیکھی ہیں جب گول میز کو دیکھتا ہے تو اس کو
 بھی میز ہی سمجھتا ہے۔ اس کو اس کا ادراک ہوتا ہے لیکن اس سے ادراک
 کن مجموعہ کا مفہوم بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اس کے میزوں کے سابقہ علم
 کے ساتھ یہ جزو اور شریک ہو جاتا ہے کہ ان کا جو کور ہونا ضروری نہیں
 بلکہ یہ گول بھی ہو سکتی ہیں۔ تاریخ علوم میں یہ اکثر ہوتا ہے کسی تحقیق کا جو پہلی
 ادراک ہوا یعنی اس کو ہم نے اپنے نظام علم میں منسلک کیا کہ فوراً اس
 سے ہمارا نظام علم متغیر ہو گیا۔ لیکن اصول یہی ہے کہ اگرچہ دونوں میں
 سے کوئی سا جزو افعالی و انفعالی ہو سکتا لیکن عموماً موجودہ جزو دونوں میں
 زیادہ قوی ہوتا ہے۔

استینٹیل کے اس بیان سے نفسیاتی تعلقات اور منطقی کلیات
 قدامت پرستی کا فرق بالکل واضح ہو گیا۔ منطق میں کلی غیر متغیر ہوتا ہے لیکن
 اور طباعی۔ معمولاً اشیاء کے جو تعلقات ہوتے ہیں ان میں استعمال
 سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ علوم کی غرض و غایت یہ ہے کہ ایسے تعلقات قائم کریں
 جو اتنے صحیح ہوں کہ ان میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے کی ضرورت پیش
 نہ آئے۔ ہر ذہن میں اپنے تصورات کے غیر متغیر رکھنے اور انکی تجدید
 کرنے کے بھان میں ہمیشہ جنگ ہوتی رہتی ہے ہمارا علم ان
 قدامت پسندی اور انقلابی اجزاء میں ہمیشہ صلح کرتا رہتا ہے۔ ہر نیا تجربہ

کسی نہ کسی قدیم عنوان کے ماتحت آنا چاہئے۔ بڑی کوشش یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسا عنوان لکھائے جس میں اس کے داخل کر دینے سے کم سے کم تغیر ہو بعض پالی نسیا کے باشندوں نے جب گھوڑوں کو پہلے بار دیکھا ان کو سو رہا۔ کیونکہ ان کے لئے قریب ترین عنوان گھوڑوں کے داخل کرنے کے لئے ہی تھا۔ میرے دو سالہ بچہ کو جب پہلے پہل سنگترہ دیا گیا تو وہ دو ہفتہ تک اس سے کھیلتا رہا اور اس کو گیند کہتا تھا۔ پہلے پہل جب اسی نے سالم انڈے دیکھے تو ان کو آلو کہا۔ کیونکہ ناشتہ پر وہ انڈوں کو تو دو ٹکڑوں میں دیکھنے کا عادی تھا اور آلوں کو سالم چھلا ہوا دیکھا کرتا تھا۔ مردان کا رک کش کو اس نے بلاناٹل بڑی قینچی کہہ ڈالا۔ ہم میں سے ہر شخص بہت ہی مشکل سے نئے تجربات کے لئے نئے عنوانات قائم کر سکتا ہے۔ اکثر ہم میں سے روز بروز اپنے تعقلات کے ذخیرہ کے پابند ہوتے جاتے ہیں۔ جن تعقلات سے وہ واقف ہیں نئے تجربات کو کسی نہ کسی طرح انھیں کے ماتحت کر دیتے ہیں اور کسی نئے عنوان کے ماتحت ان کو نہیں کر سکتے مختصر یہ کہ قدامت پرستی جو ناگزیر ملتہا ہے جس تک زندگی ہم کو کھینچتی ہے۔ جو اشیاء ہماری عادات اور اک کے منافی ہوتی ہیں ان کی طرف توجہ ہوتی ہی نہیں اگر کسی موقع پر اسے لال کے زور سے ہم ان کے وجود کو تسلیم کر لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو جو میں گھنٹہ کے بعد میں ہماری یہ حالت ہو جاتی ہے کہ گویا ہم نے کچھ تسلیم ہی نہ کیا تھا اور ناقابلِ ادراک حقیقت کا ہر نشان ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں طباعی کے معنی غیر معمولی طور پر ادراک کرنیکی قابلیت سے شاید ہی کچھ زیادہ ہوں دوسری طرف دیکھو تو ہمیں سے لیکر زندگی کے ختم تک کوئی شے اس سے زیادہ آسان نظر نہیں آتی جتنا کہ نئے تصورات کا پرلے نے تصورات کے ماتحت جمع کرنا اور جو شے ہمارے واقف درمیان تعقلات کے سلسلہ کو توڑتی نظر آئے اس کے غیر معمولی پن پر غور کرنا اور یہ کہنا کہ یہ ہمارا پرانا ہی دوست ہے صرف بھیس بدل کر سامنے آیا ہے نئے تجربہ کا اس کامیابی کے ساتھ ادراک ہونا دراصل تمام عقلی لغات کی خصوصیت ہے

اس کی حرص کو طبعی استعجاب کہا جاتا ہے۔ ادراک کے ہونے سے پہلے نئے پرانے میں تعلق کا ہونا ایک تعجب معلوم ہوتا ہے جن اشیاء کو ہم سے اس قدر بعد ہوتا ہے کہ ہم ان کے لئے کلیات و تقلاط ہی نہیں رکھتے جن کے معیار پر رکھکر ان کی قیمت پرکھ سکیں ان کے متعلق ہم کو کوئی شوق و استعجاب نہیں ہوتا۔ ڈارون اپنے سفرنامہ میں بیان کرتا ہے کہ جزیرہ مچی کے رہنے والے چھوٹی کشتیوں پر توجیرت کرتے تھے لیکن بڑے جہازوں پر ان کو کوئی حیرت نہ ہوتی تھی۔ ہم کو اسی شے کے جاننے کی خواہش پیدا ہوتی ہے جبکہ ہم کچھ پہلے سے جانتے ہیں۔ بہت ہی اعلیٰ قسم کے کپڑے یا بہت ہی عمدہ قسم کی اشیاء ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ ہوا پانی زمین کہ جن کی موجودگی کسی قسم کے تصورات ہم میں پیدا نہیں کرتی۔ یہ بات بالکل معمولی معلوم ہوتی ہے کہ کسی سنگ تراشی یا کندہ کاری کے نمونہ میں اس درجہ جن ہو لیکن اگر ہم کو قلم کی کچی ہوئی کوئی تصویر دکھائی جاتی ہے تو دقت کاری کی ذاتی سہر دی گئی بنا و پر ہم کو مصوّر کے کمال پر حیرت ہوتی ہے۔ بوڑھی خاتون ایک ڈمی کی تصویروں کی تعریف کرتے دقت کہتی ہے کہ وہ کیا یہ واقعا سب ہاتھ سے بنائی گئی ہیں۔

اوراک کے ادراک کا عام قانون ثابت کرنے کے لئے بہت کچھ کہا جاتا ہے اور قانون یہ ہے درجن چیزوں کا ہم کو ادراک ہوتا ہے ان کا ایک حصہ تو ان اشیاء سے ملتا ہے جو ہمارے

آلات حس کے سامنے ہوتی ہیں لیکن دوسرا حصہ (جو ممکن ہے کہ بڑا حصہ ہو) ہمیشہ ہمارے ذہن سے پیدا ہوتا ہے۔

درحقیقت یہ بھی اس عام واقعہ کی ایک مثال ہے کہ ہمارے عصبی مرکز اور تمامات حسی پر رد عمل کرنے کے آلات ہیں اور نصف کرے خاص طور پر ہم کو اس لئے دینے لگے ہیں کہ گذشتہ ذاتی تجربات کے آثار و باقیات کو رد عمل میں متحد کر سکیں اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا عام بیان بہم ہے۔ اگر ہم اسکو ٹھیک معنی پہنانے چاہتے ہیں تو جو بات ہماری عقل کے سب سے زیادہ فریب ہے

وہ یہ ہے کہ دماغ ان راستوں کے ذریعہ رد عمل کرتا ہے جن پر گزشتہ تجربات چل چکے ہیں اور جنکے ذریعہ سے ہم کو ایسی شے کا ادراک ہوتا ہے جکا ہمیں ظن غالب ہوتا ہے۔ یعنی یہ شے ایسی ہوتی ہے جس سے پہلے اکثر رد عمل ہو چکا ہے۔ نصف کروں کا رد عمل یہ ہے کہ جو توج عالم خارجی سے دماغ میں داخل ہوتا ہے اسکے ذریعہ راستوں کے چند سلسلوں کو روشن و منور کریں۔ اس کے مطابق ذہنی طور پر خیال ہوتا ہے کہ غالباً یہ فلاں شے ہے۔ اس سے زیادہ تحلیل ہم نہیں کر سکتے۔

اوہام - معمولی ادراک اور دھوکہ میں کوئی جنسی اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ دونوں میں عمل بعینہ ایک ہوتا ہے۔ لیکن آخر میں جو دھوکہ

ہم نے بیان کئے تھے ان کو اوہام کہا جاتا ہے۔ معمولی طور پر دھوکہ اور وہم میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ دھوکہ میں تو واقفاً ایک خارجی مہیج مصروف عمل ہوتا ہے۔ لیکن وہم میں کوئی خارجی مہیج ہوتا ہی نہیں۔ لیکن ابھی ہم بیان کریں گے کہ خارجی مہیج کو غیر موجود فرض کرنا غلطی ہے اور یہ کہ اوہام اکثر ادراک کی عمل کی انتہائی حالتیں ہوتی ہیں جن میں ثانوی دماغی رد عمل مہیج سے بالکل کوئی تناسب نہیں رکھتا۔ اوہام اکثر جانک ہو تے ہیں اور ان میں کچھ ایسی خصوصیت ہوتی ہے کہ گویا یہ موضوع کی توجہ پر مسلط کر دیئے گئے ہیں۔ لیکن ان میں ظاہری خارجیت کے بھی مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ ان کے متعلق ایک غلطی سے بچنا چاہئے۔ اکثر اوقات ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تشالات ہوتے ہیں جو غلطی سے خارج میں فرض کر لئے جاتے ہیں لیکن جس حالت میں وہم کا بل ہوتا ہے تو یہ ذہنی تمثال کی حالت سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ وہم پر اگر ذہنی نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو یہ حس ہوتا ہے اور ایسی اچھی اور سچی حس ہوتا ہے جیسی کہ کسی حقیقی شے کے عمل سے ہو سکتی ہے۔ صرف ہوتا ہے کہ وہ شے نہیں ہوتی۔

وہم کی خفیف اقسام کو اوہام کاذب کہا جاتا ہے۔ اوہام کاذب اور اوہام میں ابھی چند سال سے نہایت ہی بین طور پر امتیاز کیا جانے لگا ہے۔ حافظہ اور تخیل کے معمولی تشالات اور اوہام کاذب میں فرق یہ ہے کہ

اوہام کاذب اول الذکر سے بہت زیادہ واضح مشرح ثابت قدم اچانک اور از خود ہوتے ہیں اس حد تک ان کے خود سے پیدا کرنے کا احساس بالکل مفقود ہوتا ہے ڈاکٹر کینٹن سکی کے زیر علاج ایک شخص جسے افیم ابھنگہ کہانے کے بعد بہت سے اوہام اور ادہام کاذب ہوا کرتے تھے اور چونکہ اس کے تشل کی قوت بہت قوی تھی اور ایک تعلیم یافتہ طبیب تھا اس لئے اس میں تینوں قسم کے مظاہر کا آسانی کے ساتھ مقابلہ ہو سکتا تھا۔ اوہام کاذب اگرچہ باہر کی طرف متد معلوم ہوتے ہیں مگر بالعموم میز بصارت کی حد سے زیادہ نہیں یعنی ایک یا دو فٹ، لیکن ان میں وہ خارجی حقیقت نہیں ہوتی جو ادہام میں ہوتی ہے۔ لیکن تشل کی تصویروں کے برخلاف ان کو جب مرضی پیدا کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اکثر آوازیں جو لوگ سنتے ہیں (وہ دھمکوں کا باعث ہوں یا نہ ہوں) اوہام کاذب ہوتی ہیں۔ ان کو اندرونی آوازیں کہا جاتا ہے اگرچہ یہ موضوع کی خود سے گفتگو کرنے سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ میں چند اشخاص سے واقف ہوں جو اس قسم کی داخلی آوازوں سے غیر متوقع باتیں سنتے ہیں اور جب بھی خاموش ہو کر ان کی طرف متوجہ ہوں تو سن سکتے ہیں۔ مرقی دیوانچی میں اس قسم کی آوازیں عام طور پر سنائی دیتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ آخر کار دین یا کامل مخرج ادہام میں منتقل ہو جائیں۔ آخر الذکر انفرادی تشکل میں اکثر ہوتے ہیں۔ اور بعض اشخاص میں نسبت زیادہ کثرت سے ہوتے ہیں۔ ادہام کے متعلق اڈمنڈ کرنے اعداد و شمار جمع کئے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر دس میں ایک شخص ایسا ضرور ہوتا ہے جسکو اپنی زندگی میں کبھی نہ کبھی کامل وہم ہوا ہو۔ ذیل میں ایک تندرست آدمی کا واقعہ بیان کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ ادہام کیا ہوتے ہیں۔

میری عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ ایک دن میں ایک بزرگ سے حلیف وہ گفتگو میں مصروف تھی۔ میں اس قدر پریشان تھی کہ میں نے نا دانستگی کے عالم میں فرش پر سے ایک ہاتھی دانت کی سلائی اٹھائی اور

باتیں کرتے کرتے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے۔ دوران گفتگو میں چاہتی تھی کہ میں اپنے بھائی کی رائے معلوم کروں جن سے مجھے غیر معمولی محبت تھی اب جو مڑتی ہوں تو وہ کمرے کے وسط میں میز پر بیٹھ ہوئے نظر آتے ہیں ان کے بازو غیر معمولی انداز سے مڑے ہوئے ہیں۔ اور یہ دیکھ کر میری پریشانی اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ ان کے چہرے پر میرے خلاف طنز و تمسخر کے آثار پائے جاتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مجھ سے ہمدردی نہیں ہے۔ اور وہ میرے طرفدار نہیں اس حیرت و استعجاب نے میرے غصہ کو ٹھنڈا کر دیا اور وہ گفتگو ختم ہو گئی۔

”چند منٹ کے بعد میں بھائی کی طرف مڑی تاکہ ان سے کچھ گفتگو کروں لیکن وہ جا چکے تھے۔ میں نے پوچھا کہ وہ کمرے سے کب گئے تو معلوم ہوا کہ وہ اس کمرے میں تھے ہی کب مجھے اس کا یقین نہ آیا یہ خیال ہوا کہ وہ ایک آدھ منٹ کے لئے کمرے میں آئے ہوں گے اور پھر چلے گئے ہوں گے اور کسی نے دیکھا نہ ہوگا۔ کوئی ڈیڑھ گھنٹہ کے بعد وہ آئے اور مجھے بدقت تمام اس امر کا یقین دلایا کہ شام وہ گھر کے کہیں قرب وجوار میں بھی نہ تھے۔ وہ اب تک زندہ اور تندرست ہیں“

نجا کے ہڈیاں میں اوہام کا ذب اوہام مادی اور دھوکے لے ہوئے ہوتے ہیں۔ بھنگ افیون بلا ڈونا کے اوہام اس اعتبار سے ان کے شاہ ہوتے ہیں۔ سب سے معمولی وہم یہ ہوتا ہے کہ انسان کو ایسی آواز آتی ہے کہ گویا کوئی میرا نام لیکر بکار رہا ہے۔ تقریباً نصف انفرادی واقعات جو میں نے جمع کئے ہیں وہ اس قسم کے ہیں۔

اوہام اور دھوکے | پیناٹزم کے معمولوں میں اوہام بہت آسانی کے ساتھ محض زبان سے کچھ کہنے سے ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کاغذ پر ایک نقطہ بنا کر اس کی طرف اشارہ کر کے کہو یہ جنرل گرانٹ کا نوٹ ہے تو معمول کو نقطہ کے بجائے جنرل کا نوٹ نظر آئے گا۔ نقطہ سے تو مثال کو خارجیت مل جاتی ہے اور جنرل کے اشارہ سے صورت۔

اب نقطہ کو خورد میں کے شیشہ سے بڑا کر دیا مشور کے ذریعہ یا ڈھیلے کو ذرا
 دبا کر دو گونہ کر دیا اس کا آئینہ پر عکس ڈالو اس کو الٹ دو اُسے مسٹا دو تو
 معمول بھی کے گا کہ نوٹو کو بڑا کر دیا ہے نوٹو کو دو گونہ کر دیا ہے نوٹو کو الٹ
 دیا گیا یا نوٹو کو مٹا دیا گیا ہے، بقول موسیو بینٹ نقطہ خارج میں ایک
 ایسی شے ہے جس کی تمھارے اشارہ کو خارجیت کے لئے ضرورت
 ہوتی ہے۔ اس کے بغیر اشارہ سے معمول کے ذہن میں محض تماشال
 پیدا ہوگی خارج میں کچھ نظر نہ آئے گا۔ موسیو بینٹ نے ثابت کیا ہے کہ جوانی
 میں اس قسم کا نقطہ حاضراتی ادہام ہی میں بکثرت استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ
 مجاہدین کے ادہام میں بھی کام کرتا ہے۔ آخر الذکر بالعموم یکجہتی ہوتے ہیں یعنی
 مریض صرف اپنے ایک طرف آوازیں سنتا ہے، صوتیں اسی وقت دیکھتا ہے
 جب اُسی کوئی سی آنکھ کھلی ہوتی ہے۔ اس قسم کے اکثر واقعات میں یہ بات اچھی
 طرح سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ داخل گوش کی کسی قسم کی تکلیف یا
 رطوبات چشم کے دھندلے پن سے اس تموج کا آغاز ہوتا ہے جسکو مریض
 کی سمعی یا بصری مرکوزوں کی خرابی اپنے خاص اعمال کے ساتھ ملا کر تصورات
 کی شکل میں منتقل کر دیتی ہے۔ جو ادہام اس طرح سے پیدا ہوتے ہیں وہ اصل
 دھوکہ ہوتے ہیں۔ اور موسیو بینٹ کا یہ نظریہ کہ کل ادہام کا آغاز لازمی طور پر
 حوالی سے ہوتا ہے ادہام اور دھوکوں کو ایک ہی عضویاتی قسم میں منتقل
 کر دینے کی کوشش کہا جاسکتا ہے اور یہ وہی قسم ہے جس سے عام
 ادراک متعلق ہوتا ہے۔ موسیو بینٹ کے نزدیک ہر حالت میں خواہ وہ
 ادراک ہو یا دہم ہو یا دھوکہ ہو ہم کو ہی وضاحت اس تموج سے حاصل ہوتی
 جو اعصاب در آور کے ذریعہ حوالی سے آتا ہے۔ ممکن ہے تموج کا محض
 شائبہ ہی ہو لیکن شائبہ بھی خلا یا میں عمل انتشار کے پیدا کر دینے اور
 معروض ادراک کو خارجیت بخش دینے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ مریض
 کی نوعیت کیا ہوگی اس کا دار مدار راستوں کے نظام پر ہوتا ہے جیسے
 عمل پیدا ہوتا ہے۔ ہر حالت میں معروض کا کچھ حصہ لا آلات ص سے

آتا ہے۔ اور باقی ذہن سے مہیا ہوتا ہے لیکن ہم عامل کے ذریعہ ان اجزاء میں امتیاز نہیں کر سکتے۔ اور نتیجہ کے لئے ہمارا اکلید صرف یہ ہے کہ دماغ ارتسام پر نتیجہ طریق کے مطابق رد عمل کرتا ہے۔

موسیوینٹ کے نظریہ سے اس میں شک نہیں کہ بہت سے واقعات کی توجیہ ہوجاتی ہے لیکن سب کی توجیہ نہیں ہوتی۔ منشور سے شکل کا ذب ہمیشہ دوسری نہیں ہوجاتی۔ اور نہ ہی یہ آنکھیں بند ہونے کے بعد ہمیشہ نظر سے غائب ہوتی ہے۔ موسیوینٹ کے نزدیک قشر کا وہ حصہ جو غیر معمولی طور پر عامل ہوتا ہے اس سے اس معروض کی نوعیت متعین ہوتی ہے جو نظر آتا ہے، اور حوالی کے آگے اس سے صرف اس شدت کا تعین ہوتا ہے جس سے وہ شے مکان میں ممتد نظر آتی ہے۔ لیکن چونکہ اس شدت کے مابج ہوتے ہیں تو اسکی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ شاید حالتوں میں وہ درجہ شدت محض داخلی اسباب ہی سے کیوں نہ ہو جائے۔ اس صورت میں ہلکو بعض ادہام ایسے ملیں گے جنکا محرک مرکز سے ہوگا اور بعض ایسے ملیں گے جو حوالی سے پیدا ہوں گے۔ مگر موسیوینٹ کا نظریہ صرف آنکھیں ادہام کو تسلیم کرتا ہے جو حوالی سے پیدا ہوتے بحیثیت مجموعی ان ادہام کا وجود بھی بہت ہی ممکن معلوم ہوتا ہے جنکا محرک مرکز نظام عصبی سے عالم وجود میں آتا ہے۔ اب یہ کہ اس قسم کے ادہام کم ہوتے ہیں یا زیادہ یہ اور بات ہے۔ ایسے ادہام کا وجود ہونا جو ایک سے زیادہ آگے حس کو متاثر کرتے ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ ایسے ادہام بھی ہو سکتے ہیں جنکا محرک محض مرکز دماغ ہوتا ہے کیونکہ فرض کر لو کہ بصری حس کی ابتدا خارجی دنیا سے ہوتی ہوگی لیکن آواز جو سنائی دیتی ہے وہ بصری رقبہ کے اثر سے نہیں ہو سکتی اس لئے اس کا مدعہ مرکز ہوتا ہے۔

ادہام کے ایسے واقعات جو لوگوں کی زندگی بھر میں صرف ایک بار ہوتے ہیں (اور یہ قسم بہت عام طور پر پائی جاتی ہے) انکا تفصیل کے ساتھ سمجھنا مشکل ہے۔ یہ اکثر غیر معمولی طور پر مکمل ہونے میں اور یہ امر کہ صداقت آمیز

بھی ہوتے ہیں یعنی حقیقی واقعات حوادث اموات وغیرہ کے مطابق ہوتے ہیں اور یہی پیمیدگی کا باعث ہے۔ اوہام کا پہلے پہل علمی مطالعہ مسٹر ایڈمنڈ گرنے شروع کیا تھا اور اس کو نفسیاتی تحقیق کی کمیٹی نے جاری رکھا۔ اختیاری نفسیات کی بین الاقوامی کانگریس کے زیر نگرانی اعداد و شمار اکثر ممالک میں جمع کئے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ ان مجموعی مساعی سے کوئی ٹھوس نتیجہ برآمد ہوگا۔ یہ واقعات حرکی خود حرکتیت اور بے خودی وغیرہ کے واقعات میں مل جاتے ہیں اور وسیع تقابلی مطالعہ کے بغیر کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔

باب (۲۱)

ادراک مکان

عقل و بالغ انسان کی حیثیت سے ہمکو ان اشیاء کی جسامتوں شکلوں اور فاصلوں کا متعین اور بظاہر فوری علم ہوتا ہے جنکے درمیان ہم رہتے اور حرکت کرتے ہیں۔ اور علاوہ بریں ہمکو حقیقی مکان کا بھی ایک غیر محدود تصور ہوتا ہے جس سے عالم قائم ہے اور جس میں یہ تمام اشیاء واقع ہیں۔ یہ ایسا ہمہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کا عالم ان تمام امور میں مبہم ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہمارا ممیز علم کیونکو ترقی کرتا ہے؟ نفسیات میں یہ ایک متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ یہ باب اس قدر مختصر ہوگا کہ اس میں بحث پر استدلالی اور تاریخی پہلوؤں سے بحث کرنے کی گنجائش نہیں میں سادگی کے ساتھ صرف ان نتائج کے بیان کر دینے پر اکتفا کر دیں گا جو مجھکو قرین صحت معلوم ہوں گے۔

شدت کی طرح تمام حسوں میں جم بھی ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ بادل کی گچ میں سیٹ کے قلم کی کرکڑا ہٹ سے زیادہ جم ہوتا ہے گرم پانی سے غسل کرنے میں جو احساس ہوتا ہے وہ پن کے پچھ جانے سے زیادہ ہوتا ہے۔ چہرہ میں خفیف سا عصبی درد و نل کی تیواری

یا قمر لُج اور درو کمر کی تکلیف سے کم آمد معلوم ہوتا ہے۔ ایک یکہ و تنہا ستارہ دوپہر کے آسمان سے چھوٹا نظر آتا ہے۔ عضلات اور نیم دائری نالی کے حص بھی بغیر جم کے نہیں ہوتے۔ ذائقہ اور بوجھ اس کے خالی نہیں، داخلی اعضاء کی حسوں میں تو یہ بہت نمایاں ہوتا ہے۔

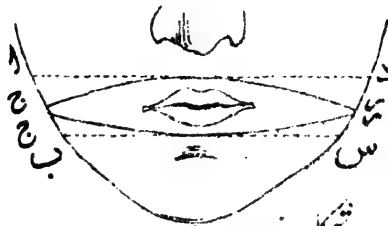
سیریز اور گرسنگی گھٹن یا دل کی دھڑکن در در و غیرہ اسکی مثالیں ہیں مثلی بخار نیند کے غلبے مکان وغیرہ میں ہلکواپنی عام جعانی حالت کا جو شعور ہوتا ہے وہ بھی کچھ کم مکانی نہیں ہوتا اس صورت میں ہم کو اپنا کل جسم محسوس طور پر متاثر معلوم ہوتا ہے اور مقامی حرکت دباؤ یا تکلیف سے بہت زیادہ برا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جلد اور شبکیہ ایسے اعضاء ہیں جنہیں مکانی عناصر بہت زیادہ عمل کرتے ہیں شبکیہ کے متعلق تو یہ ہے کہ جب قدر وسعت کا احساس اس عضو سے ہوتا ہے آنا کسی عضو سے نہیں ہو سکتا علاوہ بریں جس خوبی کیساتھ ہماری توجہ اس وسعت کو چھوٹے چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر سکتی ہے اور اسکا اسطرح سے ادراک کر سکتی ہے کہ گویا یہ ایسے چھوٹے چھوٹے اجزاء کی بنی ہوئی ہے جو کہ ایک وقت میں ایک ساتھ ایک دوسرے کے برابر برابر موجود ہیں اسکی نظیر ہلکواپنی اور نہیں ملتی کان سے ہلکوا جلد کی نسبت زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن جلد سے بہت ہی کم اس وسعت کو چھوٹے اجزاء میں تقسیم کر سکتا ہے۔ علاوہ بریں اس قسم کی وسعت ایک جہت میں بھی اتنی ہی بڑی ہوتی ہے جتنی کہ دوسری جہت میں اسکی حدود اسقدر مبہم ہوتے ہیں اسیں سطح و عمق میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ اس حس کا مختصر اور بہترین نام حجم ہی ہو سکتا ہے۔

ہم مختلف قسم کی حسوں کا ایک دوسرے کے ساتھ انکے حجم کے اعتبار سے مقابلہ کر سکتے ہیں۔ جو لوگ پیدائشی انداز سے ہوتے ہیں جیبا کچی بینائی درست ہو جاتی ہے تو انکو اشیاء کا قہر و قدامت دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ فریئر صاحب اپنے ایک مریض کا حال بیان کرتے ہیں جسکو موتیا بند سے شفا ہوئی تھی۔ اسکو پھر سے اس سے زیادہ بڑی دکھائی دیتی جتنا کہ اسنے لمسی حس کی بنا پر اس کو فرض کر رکھا تھا۔ شجر کا خصوصاً جاندار چیزیں تو بہت ہی بڑی معلوم ہوتی تھیں بلندہ و آندول کے احساس میں ایک طرح کی

بڑائی ہوتی ہے روشن اجسام سے بقول ہینک ہکو ایسا اور اک ہوتا ہے جو سطح کے خاص رنگ کے مقابلہ میں زیادہ بڑا محسوس ہوتا ہے سرخ تیتا ہوا لوہا سب کا سب روشن معلوم ہوتا ہے اور اسی طرح سے شعلہ منہ کے اندر روشنی جوت کو اگر زبان سے ٹٹولیں تو بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن آئینہ سامنے رکھ کر دیکھیں تو بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ دانت نکلا ڈالنے کے بعد سوڑے میں جو اس کی جگہ رہ جاتی ہے یا ہلتے ہوئے دانت کی حرکتیں بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ ساخ گوش کے قریب بھٹنے کی بھنبھناہٹ ایسی معلوم ہوگی جیسے تیرتی اڑ رہی ہے۔ جوت دماغی میں پردے پر جو دباؤ پڑتا ہے اس سے حیرت انگیز طور پر بڑی حس ہوتی ہے۔

جسامت احساس کو اس سمندر کے قامت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی جس سے کہ یہ ہم کو ہوتا ہے آنکھ اور کان مقابلہ چھوٹے عضو میں لیکن ان سے ہکو بڑے حجم کے احساسات ہوتے ہیں۔ خاص خاص حسی آلات کی حدود ہیں جسامت کے احساس اور عضو نتیجہ کی جسامت میں کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ شبکیہ پہلوں پر قمر کی نسبت شے چھوٹی معلوم ہوتی ہے اسکی تصدیق نہایت سہل ہے دونوں ہاتھوں کی شہادت کی انگلیوں کو باہم متوازی ایک دوسرے سے دواچ کے فاصلہ پر رکھو اور ایک آنکھ کی نظر کو ایک انگلی سے دوسری انگلی کی طرف منتقل کرو اس صورت سے وہ انگلی جس کی طرف تم براہ راست نہیں دیکھ رہے ہو سکاڑتی ہوئی معلوم ہوگی۔ جلد پر اگر وہ نقیوں کو باہم ایک تین فاصلہ پر قائم کیا جائے (مثلاً کند نوک کی پرکار یا قینچی سے) اور پھر اسی فاصلہ کو باقی رکھ کر ان نقاط سے خط کھینچے جائیں جس سے حقیقت دو متوازی خط کھینچے جائیں گے تو خطوط بعض مقامات پر تو ایک دوسرے سے زیادہ قریب اور بعض مقامات پر زیادہ دور معلوم ہوں گے۔ مثلاً اگر یہ خطوط چہرہ کے گرد بنائیں تو جس شخص پر اعتبار کیا جائے گا اسکو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا یہ منہ کے قریب آکر ایک دوسرے سے ملنے لگتے ہیں اور اس کو

ایک خاصے ایلیمینی کی صورت میں گھیر لیتے ہیں۔



شکل نمبر ۶۵ (منہ دبیر)

خط تقاطعی یہ کار کی نوک کے اصل راستہ کو ظاہر کرتے ہیں اور خط مسلسل راہ جاس کو

اب میرا پہلا دعویٰ یہ ہے کہ یہ امتدادیت جو ہر حس میں نظر آتی ہے اگرچہ بعض کی نسبت بعض میں زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے اصل مکان سے ہوتی ہے مکان کے متعلق بعد میں ہم کو جس قدر بھی فطری علم ہوتا ہے وہ سب اسی سے امتیاز امتکاف و انتخاب کے اعمال کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

حقیقی مکان کی تعمیر نو زائیدہ بچہ جو پہلے پہل اپنی آنکھ اس دنیا میں کھولتا ہے اس کو اگرچہ وسعت و امتدادیت کا تجربہ ہوتا ہے لیکن اس کا یہ تجربہ ایسا ہوتا جس میں متعین حصوں جہتوں جسامتوں فاصلوں وغیرہ کا ہنوز امتیاز نہیں ہوتا۔ امکاناً تو جس کمرہ میں بچہ پیدا ہوتا ہے وہ بہت سے منقولہ و غیر منقولہ حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے جو کسی خاص لمحہ میں اس کے وجود اور باہم ایک دوسرے سے متعین نسبتیں رکھتے ہیں۔ نیز امکاناً اس کمرہ کو بحیثیت مجموعی مختلف جہتوں میں خارجی عالم کے اور مکانی حصے ملا کر، وسعت دے سکتے ہیں۔ لیکن واقعاً اس کے علاوہ جو مکانی حصے ہیں بچہ کو ان کا احساس نہیں اور نہ خود اس کمرے کے حصوں میں اس نے ابھی امتیاز کیا ہے۔ عمر کے پہلے سال میں اس کی تعلیم کا سب سے بڑا جزو یہ ہو گا کہ وہ ان مکانی حصوں سے واقف ہو گا اور ان کو تفصیل کے ساتھ پہچانے اور

شناخت کرے گا۔ اس عمل کو عمل تعمیر مکان حقیقی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اسے ذریعہ سے ابتدائی تجربات وسعت کی گرا بڑ سے ایک ہی شے کا فہم ہوتا ہے۔ اس کے ماتحت چند اور اعمال ہوتے ہیں۔

اول تو یہ کہ کسی نہ کسی وقت مجموعی معروض یا احساس نظر میں چھوٹے حصوں کا پتہ چلتا، اور ان کے مابین متعین طور پر امتیاز ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ معروضات نظر یا ذائقہ کو معروضات سماعت وغیرہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے اور اسی طرح معروضات لمس و سماعت وغیرہ کو معروضات نظر و ذائقہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے جس کی بناء پر ایک شے نظر آتے ہی پہچان لی جاتی ہے اگرچہ اس کا فہم اس قدر مختلف طریقوں سے ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ جس قدر وسعت کا احساس ہوتا ہے اسکے متعلق یہ ضروری ہے کہ اس کا تعقل اس طرح سے ہو کہ گویا یہ گرد و پیش کی ان وسعتوں کے مابین واقع ہے جکی کہ یہ دنیا بنی ہوئی ہے۔

چوتھے یہ کہ ان معروضات کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ ایک متعین ترتیب کے ساتھ نام نہاد سماعی طور پر مرتب نظر آئیں۔ پانچویں یہ کہ ان کی جسامتوں کا ایک دوسرے کی نسبت سے ادراک ہونا چاہئے یعنی انفرادی طور پر ان کی جسامت کا اندازہ ہونا ضروری ہے۔

اب ہم ان اعمال کو ترتیب وار لیکر ایک ایک کر کے بحث کرتے ہیں۔

(۱) تقسیم و امتیاز | اس کے متعلق کچھ بہت زیادہ کہنے سننے کی ضرورت نہیں کیونکہ باب ۱۵ میں اس پر کافی بحث ہو چکی ہے مجموعی سماعت ادراک میں سے اس کے متحرک تیز اور روشن رنگین حصے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتے ہیں اور پھر معلوم ہوتا ہے کہ یہ علیحدہ حصے ہیں جنکو باقی سماعت نظر یا سماعت لمس گھیرے ہوئے ہے

جب ان معروضات کا علمہ علمہ علم ہوتا ہے تو ان کے لئے یہ ضروری ہے یہ اس طرح سے گھرے ہوئے معلوم ہوں۔ اس بات کو حیثیت انسانی کی ایک حقیقت اولیں سمجھنا چاہئے جسکے متعلق کچھ زیادہ بحث مباحثہ کی گنجائش نہیں۔ بعد میں جب یکے بعد دیگرے اس قسم کے کل جزئی معروضات سے واقفیت ہو جاتی ہے اور انسان ان کو علمہ بہیمانے لگتا ہے تو توہم کو ایک وقت میں ایسے کئی جزئی معروضات بھی اپنی طرف منطف کر سکتے ہیں۔ اس صورت میں ہم چند تمیز و متباہین معروضات کو عام ساحت ممتد میں برابر دیکھتے ہیں۔ ان کا برابر برابر معلوم ہونا اول اول تو مبہم ہوتا ہے (یعنی بہت ممکن ہے کہ اس سے جہات اور فاصلوں کی تمیز حس نہ ہو) اور اسکو بھی ہماری حیثیت کے مسلمات ہی میں سے سمجھنا چاہئے مختلف حسوں کا جب ایک وقت میں دو حواس سے قسم ہوتے ہیں تو ہم ملکہ ایک شے سمجھنا انکے معروضات کو ایک شے سمجھتے ہیں۔ جب کوئی موصول جلد کے قریب لایا جاتا ہے تو چپخنے کی آواز شعلہ کا نظر آنا گزیدگی کا احساس یہ سب ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں اور ایک ہی شے یعنی برقی رو کے مختلف پہلو خیال کئے جاتے ہیں۔ معروض بصری کی مکانیت معروض سماعت و معروض لمس کے ساتھ ہمارے شعور کے ایک اساسی قانون سے ضم ہو جاتی ہے اور وہ قانون یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے ہم سادگی کرنے ایک بنانے اور ایک سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس سے جتنی محسوس چیزوں کی طرف ہم ایک ساتھ توجہ کر سکتے ہیں ان کو ہم ایک ہی جگہ سمجھتے ہیں۔ انکی وسعتیں ایک وسعت معلوم ہوتی ہیں جس مقام پر ان میں سے ہر ایک معلوم ہے وہیں خیال کیا جاتا ہے کہ اور بھی معلوم ہوتے ہیں۔ یہ پہلا اور عظیم الشان کام ہوتا ہے جس سے ہماری دنیا مکانی اعتبار سے مرتب ہو جاتی ہے اس انضمام میں منضم ہونے والی حسوں میں سے ایک کو تو اصل سمجھا جاتا ہے اور باقی حسوں کو کم و بیش اسکے عوارض خیال کیا جاتا ہے

جس جس کو اصل شے قرار دیا جاتا ہے وہ سب سے مستقل اور علی اعتبار
 سب سے زیادہ اہم ہوتی ہے۔ زیادہ تر یہ سختی یا وزن کی حس ہوتی ہے۔
 لیکن سختی یا وزن کبھی بغیر محسوس جسامت کے نہیں ہوتا۔ اور چونکہ اپنے
 ہاتھ میں کسی چیز کو محسوس کرنے کے ساتھ ہی ہم اسکو دیکھ بھی سکتے ہیں
 اسلئے ہم جسامت لمسی و جسامت بصری کو ایک سمجھتے ہیں۔ اور آئندہ
 سے یہ مشترک جسامت شے کی اصل روح معلوم ہونے لگتی ہے۔ زیادہ
 تر شکل ہی اصل شے معلوم ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی ذائقہ حرارت و برودت
 وغیرہ بھی اصل شے معلوم ہو سکتے ہیں لیکن زیادہ تر حرارت و برودت بو آواز
 رنگ یا اور جو مظاہر ہم کو لمسی و بصری جسامت کی ساتھ واضح طور پر متاثر کریں
 وہ بالعموم عوارض معلوم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ آواز اور بو ہم
 کو ایسی حالت میں بھی متاثر کرتے ہیں جب ہم نہ تو شے کو دیکھتے ہیں
 اور نہ چھوتے ہیں۔ لیکن جب ہم انکو دیکھتے اور چھوتے ہیں اسوقت
 یہ سب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں۔ پس ہم ان خواص کا جسد لمسی یا بصری
 مکان کو قرار دیتے ہیں اور خود خواص کے متعلق ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک
 کمزور سی شکل میں جمہلک رہے ہیں اور ایسے مکاناتوں میں جہلک
 رہے ہیں جو اور چیزوں سے بھرے ہوئے ہیں۔ اس تمام قصہ میں
 قابل غور امر یہ ہے کہ وہ جس جن کے مکانی علاقے ہم ہر ایک ہوجاتے
 ہیں مختلف آلات حس سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس قسم کی حسوں میں ایک دوسرے
 کو شعور سے خارج کر دینے کا میلان تو نہیں ہوتا لیکن انکی طرف ایک ساتھ
 ان واحد میں توجہ ہو سکتی ہے۔ اکثر ان میں متلازمانہ تغیر ہوتا ہے اور
 ایک ساتھ ہی انتہا کو بھی پہنچتے ہیں۔ لہذا ہم اس امر کے متعلق یقین کے
 ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ذہن کا عام اصول یہ ہے کہ جو حس
 ہم کو ایک وقت میں ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے ادراک میں
 غلط انداز نہیں ہوتے ان کو ہم ایک ہی مبدعے سے خیال کرتے ہیں
 (۳) ماحول کی حس ایک ہی آلہ حس پر مختلف اقسامات ایک دوسرے

اور اک میں خلل انداز ہوتے ہیں اور ان پر ایک ساتھ توجہ نہیں ہو سکتی اسی لئے ان کو ایک مبدے سے مشبوب نہیں کرنے بلکہ حاجیت کے ایک سلسلے میں ترتیب دیتے ہیں جس میں تمام حس ایک دوسرے کے پہلو پہلو ایسے مکان کے اندر ہوتے ہیں جو ایک احس کے مکان سے بہت بڑا ہوتا ہے۔ اگر کوئی شے کم ہو جائے تو عموماً اسکی طرف نظر دوڑا کر ہم اسکو پاسکتے ہیں۔ اسی قسم کے پیہم تغیرات کے باعث ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی ہر ساحت کے مشعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ اسکے گرد اور ایسی چیزوں کا حاشیہ ہے جنکو دیکھ سکتے ہیں اسکے ساتھ ہی وہ حرکات جن کے ساتھ ساتھ مختلف ایسی ساحتوں میں تغیر ہوتا ہے وہ بھی محسوس اور ذہن نشیں ہوتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ (اتبالیف کے ذریعہ سے) ہر حرکت ہمارے ذہن کو کسی ایسی وسعت کی طرف منتقل کرتی ہے جس میں بہت سی نئی اشیاء ہوتی ہیں۔ چونکہ اشیاء کی نوعیت میں بھی اختلاف ہوتا ہے اسلئے رفتہ رفتہ ہم ان کے انفرادی خصوصیات سے محض انکی وسعتوں کو عالمیہ کر لیتے ہیں اور محض انھیں کا خیال کرتے ہیں جبکی طرف محض حرکات ہی ذہن کو منتقل کرتی ہیں اور حرکات ہی ان کی مولف ہوتی ہیں اسلئے ہم حرکات اور وسعت نظری کو ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم خیال کرتے ہیں یہاں تک کہ ہم کو وہ ایک دوسرے کے مرادف معلوم ہونے لگتی ہیں۔ اور خلا کے معنی ہمارے لئے صرف ایسی جگہ کے رہ جاتے ہیں جس میں ہم حرکت کر سکیں۔ اس لئے اگر ہم صحیح نفسیاتی داغ رکھتے ہیں تو فوراً مگر غلطی سے عقلی حس کو وسعت و مکانیت کے ادراک میں سب سے بڑا عامل خیال کرتے لگیں گے۔

مقایمتوں کی ترتیب | جو چیزیں نظر آتی ہیں یا محسوس ہوتی ہیں یا سنائی دیتی ہیں انکی ترتیب مقامی شعیں کرنے میں حس عقلی کی بہت کچھ دخل ہوتا ہے۔ ہم ایک نقط کی طرف دیکھتے ہیں۔ حوالی شکیہ کا ایک نقط ہمارے توجہ کو اپنی طرف منطقت کر لیتا ہے اور چشم زدن میں ہم

قمرین کو اس کی طرف منتقل کرتے ہیں جس سے اس کی شبیہ درمیان کے شبکی خط کے تمام نقاط پر پڑ جاتی ہے۔ دوسرے نقطہ سے جو خط اس سرعت کے ساتھ بنتا ہے خود وہ بھی ایک بصری معروض ہوتا ہے جس کے دونوں سروں پر پہلا اور دوسرا نقطہ ہوتا ہے۔ یہ خط نقطوں کو علیحدہ کرتا ہے بقدر اس کا طول ہوتا ہے اتنے ہی فاصلہ پر یہ نقطے ایک دوسرے سے واقع ہوتے ہیں اب اگر کوئی ایسا تیسرا نقطہ توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے جو اور بھی زیادہ حوالی پر واقع ہو تو ڈھیلہ کے لئے اور بھی زیادہ حرکت کرنے کی ضرورت ہوگی اور خط اور بھی طویل ہو جائے گا جس میں دوسرا نقطہ پہلے اور تیسرے نقطہ کے درمیان نظر آئے گا۔ ہماری زندگی کے ہر لمحہ میں حوالی کی اشیاء اس قسم کے خطوط اپنے اور دوسری چیزوں کے مابین کھینچتی رہتی ہیں جن کو یہ توجہ سے خارج کرتی ہیں اور خود ساحت نظر کے مرکز میں آتی رہتی ہیں۔ حوالی تکلیف کا ہر نقطہ اسی طرح ایسے خط کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کے آخر میں یہ خود ہوتا ہے اور یہ خط ایسا ہوتا ہے جسکو کوئی ممکن حرکت کھینچتی ہے، حتیٰ کہ بے حرکت ساحت نظر بھی آخر کار نقاط کے ایسے نظام کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اس کے مرکز اور اس کے حوالی کے تمام اجزاء کے مابین ممکن حرکات سے متعین ہوتے ہیں۔

یہی حال ہماری جلد اور مفاصل کا ہے۔ اشیاء پر اپنے ہاتھ کو حرکت دیکر ہم خطوط کی جہت کا پتہ چلاتے ہیں نئے ارتسامات ان کے ختم پر ہوتے ہیں۔ خطوط کبھی شریاتی سطحات پر ہوتے ہیں کبھی جلد پر بھی ہوتے ہیں بہر صورت جن اشیاء کے مابین یہ تبدیلیج حاصل ہوتے ہیں ان کو ایک خاص نظم و ترتیب سنشتے ہیں۔ ایسا ہی آواز اور بومین ہوتا ہے۔ ہمارا سر جب ایک خاص وضع میں ہوتا ہے اس وقت ایک خاص آواز یا بوم کو اچھی طرح سے محسوس ہوتی ہے اگر ہم اپنے سر کی وضع بدل دیتے ہیں تو یہ آواز یا بوم بھی ہو جاتی اور کوئی اور زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس طرح سے دو آوازیں یا دو قسم کی بوان حرکات سے

اعلمیہ و متفرق ہوتی ہیں جو اس کے سرے پر واقع ہوتی ہیں۔ خود حرکت ایک گردش مکانی کے طور پر معلوم ہوتی ہے جس کو اہمیت کچھ تو نیم دائری مالیوں کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے اور کچھ گردن کے شریانی غضروف سے اور کچھ ان آرتسامات سے جو آنکھ پر بنتے ہیں۔

حرکت کے مذکورہ عام اصولوں کی بنیاد پر ہر وہ شے جسکو انسان دیکھتا چھوٹا سونگھتا یا سنتا ہے گرد و پیش کی دیگر اشیاء کی نسبت سے کم و بیش ایک متعین مقام پر سمجھی جاتی ہے اب خواہ تو یہ واقعہ موجود ہوں یا ان کے وہاں موجود ہوں محض تصور ہی کر لیا جائے۔ میں گرد و پیش کی اشیاء کہتا ہوں کیونکہ میں انہیں چاہتا کہ یہ بیان الباء ثلاثہ یعنی ناصیہ اور عقیق کے بیان سے مخلوط ہو۔

اشیاء کی ایک دوسری بات اس ذیل میں ایک بات تو بالکل بدیہی ہے اور وہ یہ کہ ہم کے اعتبار سے پیمائش میں ان دستوں کا صحت کے ساتھ باہم مقابلہ و موازنہ کرنے کی کوئی بالذات قوت نہیں ہوتی جن کا انخشاف ہم کو مختلف حسوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ منہ کا جوف زبان کو اس سے بڑا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ انگلی اور آنکھ کو معلوم ہوتا ہے ہمارے ہونٹ اس سے بڑے معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ اتنی ہی بڑی سطح ران پر معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کا مقابلہ تو بالذات اور فوراً ہو جاتا ہے لیکن یہ مبہم ہوتا ہے اور کسی امر کی قطعی طور پر تحقیق کرنے کے لئے ہم کو اندازے کے دوسرے طریق سے کام لینا ہوگا۔

ایک سطح حسی کی جو وسعت معلوم ہوتی ہے اس کا دوسری سطح حسی کی معلوم کردہ وسعت سے مقابلہ کرنے کے لئے سب سے آسان قاعدہ یہ ہے کہ ایک کو دوسرے پر رکھ کر دیکھ لیا جائے۔ ایک سطح کو دوسری سطح پر بھی رکھا جاتا ہے اور ایک خارجی شے کو متعدد سطحات پر بھی رکھا جاتا ہے۔

جلدی دو سطحوں کو جب ایک دوسرے پر رکھا جاتا ہے تو ان کو ہم ایک ساتھ محسوس کرتے ہیں اور جو قانون ہم صفحہ ۳۹۴ پر بیان کر چکے ہیں

اس کی رو سے ہم ان کو ایک ہی جگہ پر سمجھتے ہیں۔ یہی حال ہمارے ہاتھ کا ہوتا ہے جب ہم اس کو دیکھتے ہیں اور ساتھ ہی اس کی ذاتی حسیت سے محسوس کرتے ہیں۔

اس قسم کی شناخت اور تحویل میں (جس میں چند کو ایک کر لیا جاتا ہے) ایک بات قابل غور ہوتی ہے اور وہ یہ کہ جب دو متقابل سطحوں کی بڑائی کے ذاتی حس باہم مخالف ہوتے ہیں تو ان میں سے ایک حس کو تو صحیح معیار سمجھ لیا جاتا ہے اور دوسری کو غلط قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً خالی مسوڑے کو انگلی کے سہ سے واقف ہونا خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ مسوڑا اگرچہ بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن انگلی کا سرا اس میں داخل نہیں ہو سکتا عام طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ہاتھ جو لمب کا واحد عضو ہے بجائے اسکے کہ اور اعضا کی جسامت سے اسکی جسامت متعین ہو یہ خود انکی جسامت کو متعین کرتا ہے۔

اگر ایک سطح کو دوسری سطح کے ذریعہ سے نہ بھی معلوم کر سکتے ہوں تو بھی ہم اپنی مختلف سطحیات کی اس طرح سے پیمائش کر سکتے ہیں کہ ایک ممتد شے کو پہلے ایک پر رکھیں اور پھر دوسری پر۔ ابتداءً اس میں شک نہیں کہ جب ہم اس شے کو پہلی سطح کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد پہلی پر رکھیں گے تو یہ چھوٹی بڑی ہوتی ہوئی معلوم ہوگی۔ (دیکھو فصل نمبر ۶۵) لیکن سادہ کرنے کا اصول بہت جلد ہمارے ذہن سے اس خیال کو نکال دیگا اور ہم نسبتاً سہل تر نظریہ کو ماننے لگیں گے کہ اصولاً اشیاء اپنی جسامتیں برقرار رکھتی ہیں اور یہ کہ ہمارے اکثر حس ایسے اغلاط سے متاثر ہوتے ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

شبکیہ میں اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ دو ارتسام (خطوط یا نقاط) جو مختلف مقامات پر ہوتے ہیں ان میں باہم قطعی نسبت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن اگر ارتسام ایک ہی شے سے ہوں تو ہم ان کی جسامتوں کو ایک سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ صرف اس حالت میں

ہوتا ہے جبکہ اس امر کا یقین ہو کہ آنکھ اور شے کا تعلق بحیثیت مجموعی غیر متغیر رہتا ہے۔ جب شے حرکت کر کے آنکھ سے اپنے علائق کو بدلتی ہے تو جو حس اس کے منشاں سے پیدا ہوتی ہے اگرچہ وہ ایک ہی شبکی طبقہ میں کیوں نہ ہو لیکن اس قدر متغیر ہوتی ہے کہ ہم شبکی مکانی احساس کے کوئی معنی نہیں لے سکتے شبکی جسامت کی نظر اندازی اس قدر کامل ہوتی ہے کہ ان اشیاء کی مقداروں کا اس میں مقابلہ کرنا جو مختلف فاصلوں پر ہوتی ہیں و تطبیق کے بغیر تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ اس سے پہلے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دور کے مکان یا درخت کے کس قدر حصہ پر ہماری نگاہی آسکے گی۔ اس سوال کے مختلف جوابات کہ چاند کس قدر بڑا ہے؟ (جن میں اس کو گاڑی کے پیمے سے لے کر ٹکیہ تک بتایا جاتا ہے) اس کی نہایت عمدگی سے وضاحت کرتے ہیں۔ مصور کے لئے سب سے مشکل کام یہی ہوتا ہے کہ ساحت نظر کی مختلف اشیاء کی شبکی (یعنی ابتدائی حسی) جسامتوں کو براہ راست محسوس کرے۔ ایسا کرنے کے لئے اسے اس شے کو پھر پیداکرنا پڑتا ہے جس کو رکن آنکھ کی محسوسی کہتا ہے۔ یعنی اس کو پھر وہ طفلانہ ادراک پیدا کرنا چاہئے جس میں رنگ کے دھبے محض دھبے معلوم ہوتے ہیں اور اس کا شعور نہیں ہوتا کہ ان کے کیا معنی ہیں۔

ہم سب سے یہ محسوس مفقود ہو جاتی ہے۔ ہر معلوم شے کی تمام بصری جسامتوں میں سے ہم ایک کو حقیقی سمجھ کر انتخاب کر لیتے ہیں۔ اسی کو معیار حقیقت سمجھتے ہیں اور باقی کو اس کی علامات خیال کرتے ہیں حقیقی جسامت عملی اور جمالیاتی اغراض سے متعین ہوتی ہے۔ اور یہ جسامت وہ ہوتی ہے جو ہم کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب شے آنکھ سے اتنے فاصلہ پر ہوتی ہے کہ بصری اعتبار سے اس کی کل جزئیات کا بوجہ احسن امتیاز ہو جاتا ہے۔ اسی فاصلے پر ہم ہر شے کو رکھ کر دیکھتے ہیں اس سے دور ہو تو ہم کو یہ حد سے زیادہ چھوٹی معلوم ہوتی ہے اور قریب ہو تو حد سے زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے۔ بڑے اور چھوٹے احساس اس کی طرف ذہن کو منتقل کر کے کا فور ہو جاتے ہیں۔

کیونکہ یہ ان کے سب سے زیادہ اہم معنی کی حیثیت رکھتی ہے۔ جب کھانے کی میز پر نظر دوڑاتا ہوں تو اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہوں کہ دور کے گلاس اور رکابیاں میرے پاس کے گلاس اور رکابیوں سے چھوٹے نظر آتے ہیں کیونکہ میں جانتا ہوں کہ یہ جسامت میں مساوی ہیں اور ان کا احساس جو ایک موجود حس ہے اس علم کی چکا چونہ میں چھپ جاتا ہے جو محض تصویری ہے۔ شکل کا بھی وہی حال ہے جو جسامت کا ہے تقریباً تمام مرئی چیزوں کی شکلیں تناظری بگاڑ ہوتے ہیں۔ مربع میز میں ہمیشہ دو زاویہ خاصہ نظر آتے ہیں اور دو منفرد جہ۔ دیوار کے کاغذوں قالینوں یا کاغذ کے تختوں پر جو دائرے بنے ہوئے ہوتے ہیں وہ بیضیوں کی شکل کے نظر آیا کرتے ہیں۔ متوازی خطوط دور سے ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ایک دوسرے کے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ انسانی جسم چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ اور ان بدلنے والی اشکال میں ایک سے دوسرے میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ لائق توجہ اور مسلسل ہوتے ہیں۔ لیکن اس تغیر میں ایک بات ہمیشہ نمایاں طور پر معلوم ہوتی ہے۔ یعنی وہ شکل ہمیشہ ذہنی میں رہتی ہے جو ہم کو اس وقت معلوم ہوتی ہے جب ہم شے کو سب سے زیادہ آسانی اور عمدگی کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب ہماری آنکھیں اور شے دونوں معمولی حالت پر ہوتی ہیں۔ معمولی حالت میں ہمارا سریدھا اور ہمارے بصری محور یا تو متوازی ہوتے یا باقاعدگی کے ساتھ ایک دوسرے پر مائل ہوتے ہیں شے کی سطح بصری سطح کے انتصابی ہوتی ہے اور اگر شے ایسی ہو جس میں بہت سے خطوط ہوں تو یہ ایسی حالت میں ہونی چاہئے جس سے یہ خطوط تابہ امکان سطح بصری کے یا تو متوازی ہو جائیں یا انتصابی۔ ایسی ہی حالت میں تمام اشکال کا ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔ اور ایسی ہی حالت میں تمام صحیح پیمائشیں اور فیصلے ہوتے ہیں۔

اکثر حسیں اور حسوں کی علامتیں ہوتی ہیں جن کی مکانی قیمت

زیادہ حقیقی سمجھی جاتی ہے۔ جب معمولی کے علاوہ کوئی اور بصیری حس ہوتی ہے تو ہم اس شے کو ایسا خیال کر نہیں جیسا کہ اس کو معمولی حالت میں دیکھنے پر کرتے۔ اور یہ یقین کہ ہم شے کو اصلی حالت میں دیکھ رہے ہیں محض اس وقت ہوتا ہے جب ہم شے کو معمولی حالت میں دیکھتے ہیں۔ اسکے علاوہ اور کسی حالت میں تو بس یہ وہ شے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تجربہ اور دستور ہم کو یہ بھی سکھاتا ہے کہ ظاہری شکل رفتہ رفتہ حقیقی بھی معلوم ہونے لگتی ہے علاوہ بریں ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر اور اصلیت میں حیرت انگیز طور پر باہم تبادلہ ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے جو شکل پہلے بظاہر بریضادی معلوم ہوتی ہو وہ اب صحیح معنوں میں دائرہ معلوم ہونے لگے۔ ممکن ہے ایک مستطیلی صلیب ٹیڑھی ٹانگوں کی معلوم ہونے لگے اور ٹیڑھی ٹانگوں کی مستطیلی معلوم ہونے لگے۔

اس طرح ٹیڑھی نظر کی کوئی سی شکل اصلی نظر کی کسی دوسری شکل سے ماخوذ ہو سکتی ہے۔ اور جب ہم کو کسی اول الذکر قسم کی شکل کا احساس ہوتا ہے تو اس کو دوسری قسم کی کسی صحیح شکل میں منتقل کرنے کی ضرورت ہوتی۔ ہم کو یکسرنا پڑتا ہے کہ یہ کونسی بصیری حقیقت کی علامت ہے۔ یہ دیکھنے کے بعد ہم کو کفایت شعاری اور سادگی کے قانون کا اتباع کرنا پڑتا ہے جو ہماری کل ذہنی زندگی میں جاری و ساری ہے یعنی جہاں تک ہوتا ہے ہم محض حقیقت کا خیال کرتے ہیں اور جہاں تک ہمارا شعور ہرگز اجازت دیتا ہے اس علامت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس سے ہم کو اس کا فہم ہوا تھا۔ ہر ممکن حقیقی شے کی علامات تو متعدد ہوتی ہیں اور خود شے ایک ہوتی ہے۔ شے کی خاطر علامت سے قطع نظر کر کے ہم کو وہی ذہنی آسائش و اطمینان نصیب ہوتا ہے جو تغیر پذیر اور آنی جانی تشابہات کو غیر متغیر اسما کی خاطر ترک کرنے سے نصیب ہوتا ہے۔ بصیری تجربات کے جم غفیر میں سے چند معمولی اشکال کا اس لئے انتخاب کرنا کہ یہ ہم کو بصیری معیارات کا کام دیں الفاظ میں خیال کرنے سے حدود کے بجائے چند مقرر حدود انتخاب کرتے ہیں۔

اگر اس طرح سے کوئی بصری حس دوسری بصری حس کے یاد دلا دینے کے لئے علامت محض ہو سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے تو ایک حاسہ کی حس تو بدرجہ اولیٰ ایسے حقائق کی علامات ہو سکتی ہے جو دوسرے حاسہ کی معروض ہے۔ ہوا اور ذائقہ ہم کو سرکہ کی قبول سبب یا پینیر (جو سامنے رکھی ہوئی نظر آتی ہیں) کی موجودگی کا یقین دلاتے ہیں۔ بصری حس معروضات لمس کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اور لمس حس معروضات بصارت کی طرف ذہن منتقل کرتے ہیں۔ اس تمام ترتیب اور انتقالی اعادہ پر صرف یہی قانون منطبق ہوتا ہے کہ عموماً ایک شے سے جو حس ہم کو سب سے زیادہ دلچسپ ہو سکتی ہے اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ اس شے کی اصلی حقیقت کو پوری طرح پر ظاہر کر رہی ہے۔ یہ اسی انتخابی فعلیت کی مثال ہے جس کا ذکر صفحہ (۱۹۰) پر آچکا ہے۔

بعد ازاں یا فاصلہ یہ واقعہ سب سے پہلے برکتے نے اپنے جدید نظریہ بصری میں بیان کیا تھا کہ حس محض علامتیں ہوتی ہیں اور جب یہ ایسی

حسوں کو پیدا کر دیں جن کی یہ علامتیں ہوتی ہیں تو اس وقت ان کا کام ختم ہو جاتا ہے اور ان کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس نے خصوصیات کے ساتھ اس امر پر زور دیا تھا کہ علامتیں فطری نہیں ہوتیں بلکہ ایسے خواص ہوتی ہیں جو محض تجربہ کی بنا پر شے کی اصلی خصوصیات کے ساتھ ایتلاف پا جاتے ہیں۔ انہیں خصوصیات کا پھر یہ اعادہ کرتی ہیں۔ برکتے کہتا ہے کہ ایک شے کے لمس و بصری احساس میں کوئی جزو مشترک نہیں ہوتا۔ اور اگر میں اس کے لمس کے اوقات اس کے منظر کا خیال کرتا ہوں یا اس کو دیکھتے وقت اس لمس کا خیال کرتا ہوں تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس سے پہلے بار بار مجھے ان دونوں کے حس ایک ساتھ ہوئے ہیں مثلاً جب ہم انگٹھ کھولتے ہیں تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ فلاں شے کتنی دوسری لیکن برکتے کے نزدیک فاصلہ کا یہ احساس بھی حس نہیں ہو سکتا کیونکہ برکتے کے نزدیک مسکن خارج کا ایک نقطہ نفسیہ کو ایک نقطہ نفسیہ سے قریب کر سکتا ہے اور فاصلہ جس قدر بھی

یہ نقطہ ویسا ہی رہے گا۔ آنکھ سے شے کو جو فاصلہ ہوتا ہے اس کو برکلے بصری معروض نہیں کہتا بلکہ معروض لمس قرار دیتا ہے جس کی ہم کو مختلف بصری علامتوں کا احساس ہوتا ہے مثلاً مثال کی ظاہری مقدار اس کا دھندلا پن یا پریشانی تطابق و تقارب کا آنکھوں پر دباؤ۔ فاصلہ کو معروض لمس کہنے سے برکلے کی یہ مراد ہے کہ اس شے متعلق ہمارے عقل باز دیاٹانگوں کی عضلی حرکت کی مقدار کے تصورات پر مشتمل ہوتا ہے جس کی اس تک دسترس ہونے کے لئے ضرورت ہوگی۔ اکثر مصنف برکلے سے اس بات میں متفق ہیں کہ جو جانور اعضا اور آنکھوں دونوں کو حرکت نہیں دے سکتے ان کو فاصلہ یا بعد ثالث کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا مجھے یہ رائے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ میں اس واقعہ کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ ہمارے تمام حس حجم کے حس ہوتے ہیں اور یہ کہ ابتدائی قسم کا ساحت نظر اس میں کتنے ہی ناقص طور پر فاصلہ کا امتیاز و اندازہ کیوں نہ ہو جیسا کہ یہ مصنف کہتے ہیں کوئی چوٹی شے نہیں ہو سکتا۔ اور نہ میں اس واقعہ کو نظر انداز کر سکتا ہوں کہ فاصلہ کو جب میں نظر ڈالتا ہوں تو یہ ایک خاص بصری احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ میں عضو بصارت کا کوئی ایسا عضو یا قی عمل نہ بتا سکوں جس کے تغیر پذیر مدارج کے ساتھ تغیرات احساس باقاعدہ مطابق ہوں۔ یہ احساس ان تمام بصری علامات سے پیدا ہوتا ہے جن کا برکلے ذکر کرتا ہے، بلکہ ان کے علاوہ اور بہت سی علامات سے مثلاً یہ دھبٹ سٹون کے دو چشمی اختلاف یا اس اختلاف نظر سے بھی پیدا ہوتا ہے جو سر کو خفیف سی حرکت دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن پیدا ہونے کے بعد یہ بصری معلوم ہوتا ہے اور ساحت نظر کے دونوں بعدوں سے کچھ مختلف معلوم نہیں ہوتا۔

جسامت فاصلہ اور ساحت نظر کی زیر و بالا اور چپ و راست جسامتوں کے باہم مساوی ہونے کا آسانی کے ساتھ پتہ چل سکتا ہے اور اس کے لئے تجربات لمس سے مدد لینے کی چنداں ضرورت نہیں ایسے جانور کو

جس کے ایک ڈھیل ہو اگر ہم جیسے تو اے عقلی مل جائیں تو اسے سہلہ ادا دی دنیا نظر آئے گی۔ کیونکہ ایک ایسی طرح کی متحرک چیزیں یکے بعد دیگر شہکیہ کے مختلف حصوں کے مقابل آئیں گی اس سے ساحت نظر کے پہلے دو حصوں کے مساوی ہونے کا یقین ہو جائے گا۔ اور اس کے ادراک غمتی کے عضو یا قی سبب کو مختلف مدارج میں برانگیختہ کر کے، یہ پہلے دوسرے اور تیسرے بعد میں مساوات کا ایک پیمانہ قائم کر دیں گے۔

ان اصولوں کے مطابق جو ابھی بیان کئے جا چکے ہیں پہلے شے کی ایک حصہ اس کی حقیقی جسامت و شکل کو ظاہر کرنے کے لئے مقرب کر لی جائیگی ایک حصہ موجودہ شے کی پیمائش کرے گی اور یہ شے اور حصوں کی پیمائش کرے گی۔ یعنی شہکیہ کے حوالی کے حصے ایک ہی شے کی مثال کے منکس ہوئی وجہ سے مرکزی حصوں کے مساوی ہو جائیں گے۔ جس حالت میں شے اپنا فاصلہ یا پنا رخ نہ بدلے اس حالت میں تو اس کی توضیح کی چنداں ضرورت نہیں لیکن فرض کرو کہ ایک پیچیدہ حالت درپیش ہے یعنی وہ شے ایک چھڑی ہے جو پہلے تو لمبا ان میں نظر آتی ہے اور پھر اپنے ایک سرے پر گھومتی ہے۔ فرض کرو کہ جو سر گھوم نہیں رہا ہے وہی آنکھ کے قریب ہے۔ اس حرکت میں چھڑی کی مثال بتدیج چھوٹی ہوتی جائے گی۔ اس کا پرلا سرا ورے یعنی ساکن سرے سے رفتہ رفتہ قریب ہوتا ہوا معلوم ہوگا اور تھوڑی ہی دیر میں یہ پرلے سرے میں چھپ جائیگا اور پھر مقابل کے سرے پر نظر آنے لگیگا اور مثال پھر اپنی اصلی لمبائی پر آ جائے گی فرض کرو کہ یہ حرکت ایک معمولی تجربہ بن جاتی ہے۔ غالباً ذہن اپنے معمول کے مطابق رد عمل کرے گا (جو یہ ہوگا جہاں تک ہو سکیگا یہ کل معطیات کو ایک کر دیکھا) اور اس کو ایک متغیر شے کی تبدیل حیثیت کے بجائے ایک مستقل شے کی حرکت خیال کرے گا۔ اب اس تجربے کے دوران میں اس کو جو حصہ غمتی ہوگی وہ قریب کے سرے سے نہیں بلکہ دور کے سرے سے ہوگی۔ لیکن کس قدر غمتی کی حس ہوگی کونسی شے اس کی مقدار کی پیمائش کرے گی جس وقت چھڑی کا بعدی سر اقرب ہی سرے میں چھپ جاتا ہے اس وقت

اس کے فاصلہ اور قریبی نقطہ کے فاصلہ میں جو فرق ہوگا اس کو کل چھٹری کی لمبائی کے مساوی سمجھنا چاہئے لیکن اس کے طول کو چوڑائی کی بصری حس دیکھ چکی ہے اور اس کا اندازہ کر چکی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ بصری احساس عمق کی مقررہ مقدار میں بصری احساس عرض کی مقررہ مقداروں کی علامات مل جاتی ہیں۔ عمق مساوی ہو جاتا ہے عرض کے فاصلہ کی پائش حقیقتہً جیسا کہ برکتے نے کہا تھا تجربہ اور انتقال ذہن کا نتیجہ ہوتی ہے مگر محض بصری تجربہ اس کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے جس کا وہ غلطی سے منکر ہے۔

اور اک مکان میں | لیکن اگرچہ برکتے کا یہ دعویٰ غلط تھا کہ صرف بصری تجربہ سے عقل کیا کام کرتی ہے کسی قسم کے فاصلہ کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ لیکن اُس نے یہ ثابت کر کے کہ ہمارے مختلف حس باعتبار وسعت

اور حجم کے کس قدر متضاد و مختلف ہیں اور ہمارے ادراکات مکانی تقریباً سب کے سب ترتیب و تعلیم کا نتیجہ ہوتے ہیں نفسیات کو بہت ترقی دی لمسی مکان اور عالم ہے بصری مکان اور عالم ہے۔ ان دونوں عالموں میں کوئی اصلی حقیقی مطابقت نہیں ہے۔ صرف ایتلاف تصورات کے ذریعہ ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ معروض بصری کے لمسی حدود میں کیا معنی ہوتے ہیں۔ جو لوگ پیدائشی طور پر موتیا بند کے مریض ہوتے ہیں اور پھر طبی امداد سے ان کو خفا ہو جاتی ہے۔ تو جو کچھ عمل جراحی سے پہلے ان کی دنیا محض لمسی تھی اس لئے ابتداءً جو چیزیں ان کو نظر آتی ہیں ان کے وہ صحیح طور پر نام لینے سے قاصر رہتے ہیں۔ اس قسم کے ایک مریض کے سامنے ایک بوتل اس کی آنکھ سے ایک فٹ کے فاصلہ پر رکھی گئی اور اس سے پوچھا گیا کہ یہ کیا ہے تو اُس نے جواب دیا کہ ”غالباً“ یہ گھوڑا ہے اور نہ اس قسم کے مریضوں کو آنکھ سے اشیاء کے اضافی فاصلہ کا حس کی حضرات میں کوئی تصور ہوتا ہے۔ اس قسم کی تمام پریشانیاں مشق سے بہت جلد رفع ہو جاتی ہیں اور نئے بصری حس بہت جلد اپنے آپ کو

لمس کی معمولی زبان میں ترجمہ کر لیتے ہیں۔ مگر ان واقعات سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ بصری حس مکانی نہیں ہوتے۔ بلکہ ان سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بصری حسوں میں وہی پہلو اور علائق دیکھنے کے لئے جو پہلے سے لمسی اور حسی تجربات میں ہوتے چلے آتے ہیں مماثلت کے ایک دقیق حاسہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

نتیجہ | حاصل یہ ہے کہ اگر ادرل تو ہم یہ فرض کر لیں حسوں میں امتدادیت کی تعویڑی سہی مقدار قدرتا ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ ان کے ساتھ معاملہ کرتے وقت ذہن میں امتیاز انتخاب و امتلاف کی معمولی قوتیں ہونی چاہئیں تو ادراک مکان کی کل تاریخ کی توجہ ہو سکتی ہے ہماری اکثر بصری حسوں کا مفہوم متغیر ہوتا رہتا ہے ایک ہی حس باعتبار قیامت شکل مقام وغیرہ کے اس قدر مبہم ہوتی ہے کہ اکثر لوگ تو کہتے ہیں کہ اس قسم کے اوصاف حس کا نتیجہ ہو ہی نہیں سکتے بلکہ وجدان ترکیب وغیرہ کی کسی اعلیٰ قوت سے پیدا ہوتے ہوں گے۔ لیکن یہ واقعہ کہ موجودہ حس ہر لمحہ غلامت بن سکتی ہے اور کسی ایسی شے کی طرف اشارہ کر سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہو یہ فرض کئے بغیر کافی توجیہ کر دیتا ہے کہ صفت امتدادیت کو ذہن کی کوئی مافوق الحس قوت غیر مستند تجربات سے پیدا کرتی ہے۔

باب ۲۲

استدلال

استدلال کس کو کہتے ہیں کہ انسان ذی عقل حیوان ہے اور قیوم فلسفہ میں بہائم و انعام کو خاص طور پر عقل سے معر قرار دیا جاتا ہے۔ بائیں ہمہ اس امر کا تصفیہ کرنا کچھ سہل نہیں ہے کہ

عقل سے کیا مراد ہے یا اس خاص عمل فکر جس کو استدلال کہتے ہیں اور ایسے فکری سلسل میں کیا فرق ہے جو اس قسم کے نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔ ہمارے فکر کا بیشتر حصہ ایسے تشالوات کے سلسل مشتمل ہوتا ہے جس میں ہر ایک تشال کی طرف اس سے پہلے کی کوئی تشال ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ یہ ایک طرح کا خود رو عالم خیال ہوتا ہے۔ جو غالباً صرف اعلیٰ قسم کے حیوانات ہی میں ملن ہے۔ لیکن اس قسم کا تفکر معقول نتائج تک بھی پہنچنے کا باعث ہو سکتا جو عملی اور نظری دونوں قسم کے ہوتے ہیں۔ مختلف حدود کے مابین تعلق یا تو بعد و قربت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یا مشابہت اور ہم شکلی ان کے ارتباط کا باعث ہوتی ہے اور جہاں ان دونوں چیزوں کا امتزاج ہوتا ہے وہاں ہمہیت ہی کم غیر معقول ہو سکتے ہیں۔ اصولاً اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ فکر میں ہر حد و

کو جمع کیا جاتا ہے وہ مجرد نہیں بلکہ تجربی مقرون ہوتی ہیں۔ غروب آفتاب کا منظر ممکن ہے اس عرشہ جہاز کو یاد دلائے جس سے میں نے گزشتہ موسم بہار میں سورج کو غروب ہوتے ہوئے دیکھا تھا۔ اور ممکن ہے پھر اس جہاز کے رفقاء سفر یا بندرگاہ میں جہاز کے داخل ہونے کے منظر وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائے یا ممکن ہے غروب آفتاب کے منظر کو دیکھ کر مجھے ہرقل و ہیکٹر کے جہازوں کا خیال آجائے اور پھر ہومر کا خیال آجائے اور پھر خیال ہو کہ آباد لکھ بھی سکتا تھا اور اس سے یونانی حروف تہجی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ اگر ذہن پر معمولی علائق کا غلبہ ہو تو ذہن غیر شاعرانہ ہوتا ہے اگر شاذ اور معمولی علائق اور مشاہدات کی طرف ذہن منتقل ہو تو ہم ایسے شخص کو شاعر مزاج یا صاحب ذوق کہیں گے۔ لیکن اصولاً خیال من حیث المجموع پوری چیزوں کا ہوتا ہے۔ ایک چیز کا خیال کرتے کرتے ہم تھوڑی دیر بعد دیکھتے ہیں کہ دوسری چیز کا خیال کر رہے ہیں اور ہمیں مشکل اس کا علم ہوتا ہے کہ کونسی شے نے ہمارے ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ اگر اس سلسلے میں کوئی مجرد وصف آتا ہے تو صرف تھوڑی دیر کے لئے توجہ کو اپنی طرف منطف کرتا ہے اس کے بعد یہ کسی اور شے میں بدل جاتا ہے۔ مثلاً سورج کے افسانوں کا خیال کرتے وقت ممکن ہے ہمارا ذہن قدیم زمانے کے ذہن انسانی کی خوبی کو محسوس کرے یا زمانہ حال کے شارمین کی تنگ خیالی پر نفرت کا احساس ہو۔ لیکن بالعموم ہم مقرون اشیاء کی نسبت اوصاف کا کم خیال کرتے ہیں خواہ تو وہ حقیقی ہوں یا محض امکانی۔ جس طرح سے اوصاف کی نسبت ہم کو اشیاء کا تجربہ زیادہ ہوتا ہے اسی طرح ہم کو اوصاف کی نسبت اشیاء کا زیادہ خیال ہوتا ہے۔

ایسی صورتوں میں ہمارا خیال معقول ہو سکتا ہے لیکن استدلال نہیں ہو سکتا۔ یعنی اس کو صحیح معنی میں استدلال نہیں کہہ سکتے۔ استدلالی میں اگرچہ ہم اپنے نتائج کو مقرون اشیاء خیال کر سکتے ہیں مگر محض ایٹلافی فکر کے سلاسل کی طرح ان کی طرف دیگر مقرون اشیاء سے فوراً ذہن منتقل نہیں

ہوتا یہ مقرون اشیاء کے ساتھ تعلق تو رکھتے ہیں لیکن ان کے اور ان اشیاء کے مابین مدارج ہوتے ہیں اور یہ مدارج واضح و بین قسم کی مجرد و عام خصوصیات ہوتی ہیں مجرد و عام نوعیت رکھتے ہیں۔ استدلال کے ذریعہ سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جس مقدمہ سے یہ منکر رہا ہے اس کا کوئی یہ عادت یا مشاہدہ متلف ہو۔ ممکن ہے کہ یہ ایسی شے ہو جس کو ہمارے سابقہ تجربہ سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اور ایسی شے ہو جس کو جو مقرون اشیاء کے سادہ ایتلاف کے ذریعہ سے کبھی پیدا ہی نہ ہو سکتی ہو۔ معقول قسم کی سادہ فکر (جس میں تجربہ یا حسی کے مقرون اشیاء محض ایک دوسرے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں) اور استدلال میں سب سے بڑا فرق یہی ہے کہ فکر تجربی محض محاکاتی ہوتا ہے اور فکر استدلالی تخلیقی ہوتا ہے۔ تجربی متفکر کبھی ایسے مقدمات سے نتیجہ نہیں نکال سکتا جن کے مقرون عمل اور متلفات سے وہ نا آشنا ہوتا ہے۔ لیکن اگر کسی استدلالی کے سامنے ایسی مقرون چیزیں آجائیں جن کو اس نے پہلے کبھی دیکھا ہو اور نہ ان کا تذکرہ سنا ہو تو اگر وہ عمدہ استدلالی ہے تو تھوڑی ہی دیر میں وہ ان سے ایسے نتائج اخذ کر لے گا جو اسی کی لاعلمی کا بالکل کفارہ ہو جائیں گے۔ استدلال ہی ہم کو غیر معمولی مشکلات سے باہر نکالتا ہے ایسے مشکلات سے جن میں ہماری تمام ایتلافی فراست اور کل وہ تربیت جس میں ہم اور حیوان شریک ہیں محض بیکار رہا ہوتا ہے۔

نئے معطیات سے روبراہ ہونے کی اس قابلیت کو استدلال کی صحیح تعریف

ہم استدلال کا منطقی فصل قرار دیتے ہیں۔ یہ اس کو عام ایتلافی فکر سے خاص طرح سے ممتاز کر دے گا اور اس سے ہم یہ کہنے کے قابل ہو جائیں گے کہ خود اس میں کوئی خصوصیت ہے۔ اس میں تحلیل و تجرید کی خصوصیت ہوتی ہے۔ ایک تجربی متفکر ایک واقعہ کو بہ حیثیت مجموعی دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا ہے۔ اور اس کی

کچھ پیش نہیں جاتی اور اگر کوئی مشابہ یا متلازم جزو نہیں ملتا تو ہو جاتا ہے برخلاف اس کے استدلالی ٹکڑے ٹکڑے کر کے اس کے کئی خاص وصف کا پتہ چلاتا ہے۔ اس وصف یا خاصہ کو وہ کل واقعہ کا لازمی حصہ قرار دیتا ہے اس وصف میں اور خواص یا نتائج ہوتے ہیں جو اس واقعہ میں ابتک معلوم نہ ہوئے تھے لیکن اب جبکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں یہ وصف ہے تو انکا ہونا لازمی ہے۔
واقع یا مقرون جزو کا نام فرض کروا ہے

وصف لازمی ب ہے اور وصف کا خاصہ فرض کرو ج ہے

تو اس صورت میں ا سے ج کا انتاج بغیر ب کے واسطہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ ب استدلال میں حد ثابت یا حد واسطہ ہے جو ایک لمحہ پہلے لازمی قرار دی گئی تھی۔ استدلالی اپنے اصل مقرون کی جگہ اس کے مجرد وصف ب کو دیدیتا ہے جو بات ب کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور جو ب کے متلازم ہوتی ہے وہ ا کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور ا کے متلازم ہوتی ہے۔ چونکہ درحقیقت ب ا کا ایک جزو ہوتا ہے تو استدلال کی یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ کل کی جگہ اجزا اور ان کے معانی و نتائج کو دینے کو استدلال کہتے ہیں اور فرض استدلال کی دو منزلیں ہوتی ہیں۔
اول فراست یعنی اس امر کی قابلیت کہ ب ا میں کہاں چھپا ہوا ہے۔

دوسرے علمیت یعنی ب کے نتائج متلازم و معانی کو فی الفور ذہن میں لے آنے کی قابلیت

اگر ہم معمولی قیاس پر نظر ڈالیں۔

ب۔ ج ہے

ا ب ہے

ا ج ہے

تو معلوم ہو گا کہ مقدمہ ثانی یعنی صغریٰ (جس کو بعض اوقات تحت الحکم بھی کہتے ہیں) کے لئے فراست کی ضرورت ہوتی ہے اور پہلے یعنی کبریٰ

کے لئے ذہانت اور علمیت کی ضرورت ہوتی ہے بالعموم علمیت فراست کی نسبت زیادہ تیار رہتی ہے کیونکہ مقرون اشیاء کے نئے پہلوؤں کے پتہ چلانے کا وصف قدیم اصولوں کو یاد رکھنے کی قابلیت کے مقابلہ میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے استدلال کے اکثر واقعات میں صفری یا موضوع کے تعقل کا طریق ایسا ہوتا ہے جو فکر کے لئے بمنزلہ نئے قدم کے ہوتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ یہ واقعہ بھی کہ ب ج ہے غیر تحقیق و نامعلوم ہو سکتا ہے اور یہ اس کے بیان کرنے کا پہلا ہی موقعہ ہو۔

یہ اور اک کہ ا ب ہے ج کے تعقل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور دعویٰ کہ ب ج ہے ایک مجرد یا کلی قضیہ ہے۔ دونوں کے متعلق ایک مختصر سا بیان ضروری ہے۔

طریق تعقل سے | جب ہم ا کا بطور ب کے تعقل کرتے ہیں (مثلاً کیا مراد ہے | سیندور کا بحیثیت پارے کے مرکب کے خیال کرتے ہیں) تو ہم اور تمام اوصاف کو جو اس میں ہو سکتے ہیں

نظر انداز کرتے ہیں اور محض اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم ا کی حقیقت کی کلیت کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ہر حقیقت کے لاتعداد پہلو اور خواص ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ ایک خط جیسی سادہ شے جس کو تم کاغذ پر کھینچتے ہو اس پر اس کی شکل اس کی لمبائی اس کی جہت اور اسکے محل وقوع کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔ جب ہم نسبت پیچیدہ واقعات کو لیتے ہیں تو ان میں یہ اعتبارات لاتعداد نظر آتے ہیں۔ سیندور پارے کا مرکب ہی نہیں ہے بلکہ یہ کھلے سرخ رنگ کا بھی ہے بھاری مٹی ہے قیمتی ہے چین سے آتا ہے علیٰ ہذا تمام اشیاء اوصاف و خواص کا شریک ہوتی ہیں جن کا ہم کو علم تھوڑا ہی تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کسی ایک شے کو پوری طرح سے جاننے کے معنی یہ ہوں گے کہ کل کائنات کا علم حاصل ہو گیا ہے۔ ہر شے یا تو بالواسطہ ہر شے سے

تعلق رکھتی ہے۔ اس کے متعلق پوری طرح سے واقفیت حاصل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کے تمام علائق کا علم ہو۔ لیکن ہر علاقہ اس کا ایک وصف ہوتا ہے یعنی یہ ایک ایسا زاویہ ہوتا جس سے کہ انسان اس کا تعقل کر سکتا ہے۔ اور اس طرح سے تعقل کر کے ممکن ہے باقی سب کو نظر انداز کر دے۔ خود انسان اسی قدر پیچیدہ حقیقت ہے لیکن اسکی تمام پیچیدگیوں کے جم غفیر میں سے کسریٹ کا آدمی اپنے لئے صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اٹھنے پاؤ غذا روزانہ کھاتا ہے۔ قاصد صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ اٹھنے میل روزانہ چل سکتا ہے۔ کرسی بنانے والا صرف اس کو لیتا ہے کہ اس کی اتنی جسامت ہوتی ہے۔ مقرر و خطیب صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ فلاں احساسات سے متاثر ہو سکتا ہے۔ اور ناولٹ کا غظم اس وصف کو لیتا ہے کہ یہ شام کی تفریح کے لئے صرف اس قدر خرچ کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں ان اشخاص میں سے ہر ایک کل انسان میں سے وہ خاص اوصاف چن لیتا ہے جن کا اس کے پیشے سے تعلق ہے۔ جب تک کہ اس پہلو کا اس کو درمخ طور پر تعقل نہیں ہو جاتا اس وقت تک وہ استدلال سے اپنے لئے صحیح عملی نتائج اخذ نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ یہ نتائج اخذ کر لیتا ہے تو انسان کے اور اوصاف اس سے نظر انداز ہو سکتے ہیں۔

ایک مقرون واقعہ کے تعقل کرنے کے جتنے طریقے ہوتے ہیں (اگر واقعات کے تعقل کے صحیح طریقے ہیں یہی) تو یہ بالکل مساوی ہوں گے۔ کوئی ایسا وصف نہیں ہے جو کسی ایک شے کے لئے مطلقاً لازمی اور اہم ہو۔ وہی وصف جو ایک موقع پر ایک شے کی روح رواں معلوم ہو جاتا ہے دوسرے موقع پر بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے مثلاً میں اس وقت لکھ رہا ہوں اس وقت یہ ضروری ہے کہ میں کاغذ کو ایسی سطح سمجھوں جس پر لکھتے ہیں۔ لیکن اگر میں آگ میں جلانا چاہوں اور کوئی اور شے آگ جلانے کے لئے نہ لے تو کاغذ کے تعقل کا لازمی جزو

یہ ہو گا کہ میں اس کو آتش گیر شے سمجھوں اور مجھے اس وقت اس کے دیگر اوصاف و علائق کا خیال کرنا ضروری نہیں۔ فی الواقع یہ آتش گیر بھی ہے اس پر لکھتے بھی ہیں یہ پتلی شے بھی ہے یہ ہائیڈرو کاربونیٹن شے بھی ہے یہ ایسی بھی ہے جو آئندہ ایچ جوڑی اور دس ایچ لمبی ہے۔ یہ ایسی شے بھی ہے جو میرے ایک پڑوسی کے کمیت میں جو پتھر پڑا ہے اس سے ایک فرلانک مشرق میں واقع ہے یہ شے امریکہ کی ساخت ہے وغیرہ اور یہ سلسلہ نامتناہی ہے۔ ان اوصاف میں سے میں عارضی طرز پر جس کے وصف کے ماتحت ہی اس کو لاؤں اس سے دوسرے اوصاف کے حق میں نا انصافی ہوگی لیکن چونکہ میں کسی نہ کسی عنوان کے ماتحت اس کو لاتا رہتا ہوں میں ہمیشہ بے انصافی جانبداری اور بچ سے کام لیتا رہتا ہوں میں اپنی طرف سے ضرورت کا عذر پیش کرتا ہوں اور ضرورت گو میری محمد ودا اور علی فطرت مجھ پر عائد کرتی ہے۔ ابتدا سے انتہا تک میری سوچ بچار عمل کے لئے ہوتی ہے اور میں ایک وقت میں ایک ہی کام کر سکتا ہوں خدا جو تمام نظام عالم کو چلاتا ہے اس کے متعلق اس کے عمل میں کسی قسم کا نقصان وارد ہوئے بغیر یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے تمام اجزاء کو ایک حالت میں دیکھتا ہے۔ لیکن ہماری توجہ اس قدر منتشر ہوتی تو ہم تو صرف دنیا کی چیزوں کی طرف دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے اور ہم سے کوئی خاص کام بھی نہ ہو سکتا مٹروارنیر نے اپنی اڈرن ڈیک کی کہانی میں ایک ریچھ کو اس طرح مارا کہ اس کے دل یا آنکھ وغیرہ پر نشانہ نہیں لگایا بلکہ محض اس کی طرف نشانہ لگایا لیکن اس طرح سے ہم کائنات پر بحیثیت مجموعی نشانہ نہیں لگا سکتے کیونکہ اگر ہم ایسا کریں گے تو شکار ہمارے ہاتھ نہ آئے گا۔ ہمارا حلقہ محدود ہے اور ہم کو اشیاء کے تھوڑے تھوڑے حصوں پر حملہ کرنا چاہئے۔ اور اس کلیت کو نظر انداز کر دینا چاہئے جس کے عناصر فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ ہم اپنی وقتی دلچسپیوں کے اعتبار سے ایک ایک

کر کے لیں۔ اس طرح سے ایک وقت کی طرفداری کا دوسرے وقت کی بے اعتنائی بدل ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک اسی وقت کو تاکید و انتخاب ذہن انسانی کی اصل روح ہے۔ اگرچہ دوسرے ابواب میں اور اوصاف نفسیات کے اہم جزو معلوم ہوتے ہیں اور آئندہ چل کر معلوم ہوں گے۔ انسان طبعاً اس قدر طرقدار واقع ہوا ہے کہ عام عقل اور اہل علم دونوں کو یہ خیال کہ کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو کسی شے کے لئے حقیقتاً قطعاً ضروری ہو، ناقابل تصور معلوم ہوتا ہے۔ ہر شے کو اصل روح اس کو وہ بناتی ہے جو کچھ کہ یہ ہوتی ہے۔ کسی اصل وصف کے بغیر یہ کوئی خاص شے نہیں ہو سکتی۔ اس کا کوئی نام نہیں ہو سکتا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ فلاں شے ہے اور فلاں شے نہیں ہے مثلاً جس شے پر تم لکھتے ہو۔ اس کو آتش گیر مستطیل وغیرہ کیوں کہتے ہو جب کہ تم جانتے ہو کہ یہ محض عوارض ہیں کیونکہ یہ محض لکھنے ہی کی غرض کے لئے بنایا گیا ہے اس کے علاوہ اور کسی غرض کے لئے نہیں۔ وہ متعلم کے ذہن میں یقیناً کچھ ایسی بات گزرے گی۔ لیکن خود وہ شے کے ایک پہلو پر زور دیر ہا ہے جو اس کی ایک ذرا سی غرض یعنی نام لینے کے لئے مفید ہے یا ایسے پہلو پر زور دیر ہا ہے جو کارخانہ دار کی غرض کے لئے مفید ہے یعنی ایسی شے پیدا کر۔ نے کے لئے جس کی عام طور پر ضرورت ہے۔ ایسی اشیاء میں حقیقت ان اغراض سے تجاوز کر جاتی ہے اور ہر منفذ سے پھوٹ نکلی ہے۔ اس سے ہماری غرض اس کا معمولی نام اور وہ اوصاف جن کی طرف اس نام سے ہمارا ذہن منتقل ہوتا ہے یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جن میں سے واقعہ یہ ہے کہ کوئی شے بھی اٹل نہیں ہوتی یہ شے کی تو کم اور ہماری زیادہ خصوصیت بن جاتی ہیں۔ لیکن ہم پر رجحانات و تعصبات اس قدر مستولی ہو جاتے ہیں اور ذہن اس قدر کند ہو جاتا ہے کہ اپنے عامیانہ سے عامیانہ اسماء اور ان کے اشارات سے ہم ابدی اور مخصوص قیمت منسوب کرتے ہیں۔ شے دراصل وہی ہوگی جو عامیانہ سے عامیانہ نام ظاہر کرتا ہے۔

غیر معمولی اسما سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ محض عارضی اور نسبتاً غیر حقیقی معنی میں ظاہر ہوتی ہیں۔

لاک نے اس مغالطہ کو دبا دیا تھا۔ لیکن اس کے متاخرین میں سے جہاں تک میں جانتا ہوں۔ کوئی اس مغالطہ سے نہیں بچا اور یہ نہیں سمجھا کہ اصل جوہر کو اہمیت صرف علی اعتبار سے حاصل ہے اور یہ کہ استنصاف و تعقل ذہن کے محض علی اسلحہ ہیں شے کا اصل جوہر اس کے اوصاف میں سے وہ وصف ہوتا ہے جو میری اغراض کے لئے اس قدر اہم ہو کہ میں اس کے مقابلہ میں اس کے اور تمام اوصاف کو نظر انداز کر دوں میں اس شے کو ان اشیاء کے زمرہ میں شمار کرتا ہوں جن میں کہ میرا اہم وصف ہوتا ہے اس وصف کے اعتبار سے میں اس کا نام رکھتا ہوں اور ایسی شے کی حیثیت سے میں اس کا تعقل کرتا ہوں جس کے اندر یہ وصف موجود ہے۔ اور اس طرح اس تعین کر لئے نام لیتے اور تعقل کرتے وقت اس کے متعلق دیگر حقائق مجھے کالعدم معلوم ہونے لگتے ہیں اوصاف کو نسبی اہم قرار دیئے جائیں گے اس باب میں مختلف اشخاص اور مختلف اوقات میں بچہ اختلاف ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک ہی شے کے مختلف نام اور مختلف تعلقات ہوتے ہیں۔ لیکن روزمرہ کے استعمال کی بہت سی (اشیاء مثلاً کاغذ روشنائی کھن اور کوٹ) میں ایسے مستقل اور غیر متزلزل اہمیت کے اوصاف ہوتے ہیں اور ایسے نام رکھتی ہیں کہ ہم صرف یہ یقین کر لیتے ہیں کہ ان طریقوں کے مطابق ان کا تعقل کرنا صحیح طور پر تعقل کرنے کے مساوی ہے۔ حالانکہ ان کے تعقل کے لئے یہ طریقے بھی ایسے ہی ہیں جیسے کہ اور ہو سکتے ہیں فرق یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے زیادہ مفید ہوتے ہیں۔

استدلال ہمیشہ کسی ذہنی دیکھنی کے لئے ہوتا ہے۔ اب ہم عمل استدلال کے علامتی نمونہ کی طرف لوٹتے

ہیں۔

ب ج ہے ا ب ہے

ا ج ہے

ب کو فی الحال مقروں واقعہ مظہر یا حقیقت (یعنی ا کے اصل جوہر کی حیثیت سے معلوم و منتخب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس دنیا میں ب لازمی طور پر ج کے ساتھ نظر آتا ہے اب ہم ب (جس کو ہماری فراست نے ا سے معلوم و منتخب کیا تھا) کے واسطے سے ج کے متعلق استنباط کر سکتے ہیں :

اب دیکھو اگر ج ہمارے لئے کوئی اہمیت یا قیمت رکھتا ہے تو ب کا معلوم و منتخب کرنا بہت مفید ہوا۔ اس کے برعکس اگر یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تو پھر یہ ہوتا کہ ہم ا کا انتقال کسی بہتر جوہر کے ذریعہ سے کرتے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے ج شروع ہی سے اس عمل پر غالب ہوتا ہے۔ ہم ج یا ج کے مشابہ کسی شے کی تلاش کر رہے ہیں۔ لیکن بہ حیثیت مجموعی اگر ا پر نظر ڈالتے ہیں تو یہ ہیں نہیں ملتا۔ ہم ا میں کسی ایسے نقطہ کی تلاش کرتے ہیں جو ہماری ج تک رہنمائی کرے اگر ہم میں فراست ہے تو ہم ب کو معلوم کر لیتے ہیں کیونکہ ب ہی ایسی شے ہے جو ج سے تعلق رکھتی ہے۔ اگر ہم ج کے بجائے د کے متلاشی ہوتے اور ا ایک وصف ن د کے ساتھ وابستہ ہوتا تو ہم ب کو نظر انداز کر دیتے اور ن کی طرف متوجہ ہوتے اور ا کا انتقال محض ن کے طور پر کرتے :

استدلال ہمیشہ کسی خاص نتیجہ تک پہنچنے یا کسی استنباط کو رفع کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے صرف یہی ضروری نہیں کہ حقیقت زیر بحث کی تحلیل کر کے اس کا تجزیہ ہی طور پر تعقل کرے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے یہ تعقل صحیح ہو اور صحیح طور پر تعقل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس مجسمہ خاصہ کے

ذریعہ سے اس کا نقل ہو جو اس نتیجہ تک لیجاے جس تک استدلال فی الحال پہنچنا چاہتا ہے،

نتیجہ استدلال تک ممکن ہے انسان اتفاقاً بھی پہنچ جائے مجسم نما اور حقیقت استدلال ہی کا نتیجہ تھا۔ لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن آئینوں اور تصویروں سے کھیلنے وقت اتفاقاً اس تک پہنچ گیا ہو۔ ایسی باتوں کے تذکرے سننے میں آئے ہیں جو سکتی گر اگر دروازہ کھولتی ہیں لیکن اگر سکتی بگڑ گئی تو کوئی بی دروازہ نہیں کھول سکتی۔ ہاں اگر اندھا دھند حرکتوں میں سے کوئی حرکت اتفاقاً صحیح ہو جائے اور اس حرکت کا اس بند دروازہ کی تمام و کمال حالت سے ایٹلاف ہو جائے تو ادربات ہے۔ برخلاف آدمی کے جس میں استدلال کی قوت ہوتی ہے وہ پہلے تو یہ معلوم کرے گا کہ کونسی شے دروازہ کے کھلنے میں مانع ہے۔ پھر اس بات کی تحقیق کرے گا کہ دروازہ کے کون سے حصے میں خرابی ہے آیا سکتی اٹھتی نہیں یا دروازہ چوکھٹ میں جم کر رہ گیا یا اور کچھ خرابی ہے ظاہر ہے کہ بچہ یا دیوانہ اس استدلال کے بغیر بھی اس دروازہ کے کھولنے کا طریقہ معلوم کر سکتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک گھنٹہ چلتے چلتے رک جاتا تھا اور اس کے متعلق میرے گھر کی خادمہ نے معلوم کیا تھا کہ اگر اسکو ذرا آگے کو جھکا کر رکھ دیا جائے تو یہ چلنے لگے گا۔ کئی ہفتہ کی ادھیڑ بن کے بعد اس نے بیکار یہ طریقہ معلوم کر لیا تھا۔ گھنٹے کے رک جانے کا سبب یہ تھا کہ لٹکن گھنٹہ کے کیس کی نشت سے ٹکراتا تھا جس سے گھنٹہ رک جاتا تھا یہ ایسا سبب ہے جس کو ایک تعلیم یافتہ آدمی پانچ منٹ میں دریافت کر سکتا تھا۔ میرے پاس ایک طالب علم کا ایمپ ہے جس کی چھٹی اگر لو تقریباً پانچ اوپر کو نہ اٹھا دی جائے تو بہت برکی طرح سے بھڑکتی ہے۔ علاج مجھے بڑی کہ وکاش کے بعد اتفاقاً معلوم ہو گیا تھا۔ اب میں چھٹی کو ہمیشہ ایک کیل کے ذریعے سے اچھا رے رکھتا ہوں لیکن میرا طرز عمل محض دو مجموعوں کا ایٹلاف ہے شے کی خرابی اور اس کا علاج۔ لیکن ایک

واقف کار شخص پہلے خرابی کے سبب کو معلوم کرتا اور اس سے علاج فوراً استنباط کر لیتا۔ ایک شخص کو بہت سے مثلثوں کی پیمائش کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا رقبہ نصف قاعدہ اور بلندی کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے اور جب وہ اس کے متعلق قاعدہ کلیہ قائم کرتا ہے۔ لیکن ایک استدلالی ہرگز اس قسم کی زحمت برداشت نہیں کرتا۔ وہ دیکھتا ہے کہ مثلث کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ متوازی الاضلاع کا نصف ہوتا ہے جس کا رقبہ بلندی اور کل قاعدہ کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے۔ اس کے معلوم کرنے کے لئے اس کو اور چند زائد خطوط کھینچنے کی ضرورت ہوگی اور مہندس کو شکل کی اصل خصوصیت معلوم کرنے کے لئے اکثر اس قسم کے استدلال کی ضرورت ہوگی۔ اصل خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ شکل کو نئے خطوط سے کونسا تعلق ہوتا ہے اور یہ تعلق اس وقت تک واضح نہیں ہوتا جب تک نئے خطوط کھینچ نہیں دئے جائے۔ مہندس کی ذہانت و ذکاوت کا انحصار نئے خطوط کے تصور پر ہے اور اس کی فراست کا انحصار تعلق کے محسوس کرنے پر ہے۔

پس استدلال میں دو امر قابل غور ہیں۔ اول تو یہ کہ جز و منتشر اس تمام واقعے کے مساوی قرار دیا جاتا ہے جس کا کہ یہ جزو ہے اور دوسرے یہ جزو کسی ایسے نتیجے کی طرف زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کی طرف کل واقعہ اتنی وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل نہ کرتا تھا۔ اب ان باتوں پر کچھ دیگر تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

(۱) فرض کرو کہ بڑا ایک ٹھکان دکھاتا جاوے اس کو دیکھ کر کہتا ہوں نہیں میں اس کو لینا نہیں چاہتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کا رنگ اڑ رہا ہے۔ یہ رائے گو ممکن ہے صحیح ہو لیکن یہ استدلالی نہیں ہے بلکہ محض تجربی ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ اس کے رنگ میں کوئی جزو ایسا بھی ہے جو میں جانتا ہوں کہ کیمیاوی طریقے پر غیر پایدار ہے اور اس لئے رنگ اڑ جائے گا تو میرا فیصلہ استدلالی ہو گا

رنگ کا تصور جو کپڑے کا ایک جزو ہے کپڑے اور رنگ کے اڑ جانے میں تعلق قائم کرتا ہے۔ اس طرح ایک غیر تعلیم یافتہ شخص سابقہ تجربے کی بنا پر یہ اسید رکھے گا کہ اگر برف کا ٹکڑا آگ کے قریب رکھ دیا جائے تو یکسل جالیگا یا یہ کہ اگر محراب آئینے میں سے دیکھے تو اسکو اپنی انگلی کا سر موٹا نظر آئے گا لیکن ان دونوں حالتوں میں کسی ایک حالت میں نتیجے کا اسوقت تک اندازہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ پہلے سے کل منظر سے اچھی طرح واقفیت نہ ہو لہذا یہ استدلال کا نتیجہ نہیں ہے لیکن ایک شخص جو گرمی کو حرکت کی ایک شکل خیال کرتا ہے اور سیال ہو جا کر کوشکرات کی ایک مزید حرکت سمجھتا ہے جو یہ جانتا ہے کہ مٹری ہوئی سطحات روشنی کی کرنوں کو خاص طور پر موڑ دیتی ہیں اور بطور حتمی نتیجہ نظر آتی ہے اس کا تعلق کرنوں کے اس موڑ سے ہوتا ہے جو وہ آگے میں داخل ہونے سے پہلے کھاتی ہیں تو وہ اس قسم کی چیزوں کے متعلق صحیح نتائج اخذ کر لے گا اگرچہ اس کو اپنی مدت العمر میں کبھی ان کے تجربے کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ اور اس کے صحیح نتائج اخذ کرنے کی یہ وجہ ہو گی کہ جو نتیجہ ہم نے اس میں فرض کئے ہیں وہ اس کے ذہن میں منظر و نتیجہ کے مابین واسطہ بن جائینگے۔ یہ تصورات محض متفرعہ اجزایا حالات ہوتے ہیں۔ حرکات جن سے گرمی پیدا ہوتی ہے روشنی کی کرنوں کا مڑنا اس میں شک نہیں کہ بہت ہی مبہم چیزیں ہیں۔ مخفی شاقول جس کا کہ پہلے ذکر آچکا ہے گو اس قدر نہیں لیکن کچھ بھی ایک حد تک ہے اور دروازہ جو کھٹ میں پھنس جانے کو (جس کا ذکر ابتدائی مثال میں آیا تھا) بہ مشکل کیا جاسکتا ہے لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ یہ سب نتیجے کے ساتھ اتنے واضح طور پر تعلق رکھتے ہیں جتنا کہ اصل واقعہ اپنی مجموعی حالت میں نہیں رکھتا

(۲) اب دوسری بات کو اصل واقعہ کی نسبت اس کے علائق نتائج و اشارات کیوں زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ اس کے دو سبب ہیں اول تو یہ کہ متفرعہ خصوصیات مقرون واقعات کی نسبت زیادہ عام ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کے جو علائق ہو سکتے ہیں ان سے ہم زیادہ واقف

ہوتے ہیں کیونکہ ان کا زیادہ تجربہ ہوتا رہتا ہے حرارت کا حرکت کی حیثیت سے تصور کرو جو چیز حرارت کے متعلق صحیح ہوگی حرکت کے متعلق بھی صحیح ہوگی۔ لیکن حرارت کا اگر ایک تجربہ ہوگا تو حرکت کے سو تجربے ہوئے ہونگے۔ عدد میں سے بزرگیں گزرتی ہیں ان کو عمود کی طرف مڑتا ہوا خیال کرو تو تم مثلاً یا غریبوں سے عدد کی جگہ اس معمولی تصور کو دو گے کہ ایک خط کی جہت میں ایک خاص تیز ہو جاتا ہے اور اس تصور کی دن بھر میں سینکڑوں مثالیں تمہارے تجربے میں آتی ہونگی یا دوسری وجہ متفرعہ خصوصیات کے زیادہ نمایاں ہونے کی یہ ہے کہ کل کے مقابلے میں ان کے عوارض بہت کم ہوتے ہیں۔ یہ کہ مقررہ واقعہ میں خصوصیات اور ان کے نتائج اس کثرت سے ہوتے ہیں کہ قبل اس کے کہ ہم خاص نتیجہ تک پہنچ سکیں جس تک کہ ہم پہنچنا چاہتے ہیں بہت ممکن ہے کہ ہم بھٹک جائیں۔ لیکن اگر ہم صحیح خصوصیت کے علاوہ کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ہم ایک نظر میں اس کے تمام نتائج تک پہنچ جاتے ہیں۔ چنانچہ کھٹ کے کھرچنے میں بہت کم اشارات ہوتے ہیں اور ان میں سب سے نمایاں یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم دروازے کو اٹھا دیں تو یہ کھرچنے کی آواز موقوف ہو جائے گی۔ حالانکہ محض دروازہ کے نہ کھلنے سے لاتعداد تصورات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں گو بہت ہی ادنیٰ اور خفیف معلوم ہوتی ہیں لیکن ان میں بہت ہی اعلیٰ درجہ کی نظریات کے جوہر ہوتے ہیں۔ طبیعیات کی خصوصیات اصلی مثلاً کثرتی مجموعہ یا طول موج جس قدر زیادہ ریاضیاتی قسم کے ہوتے جاتے ہیں اسی قدر یہ زیادہ استخراجی ہوتی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان تصورات کے فوری نتائج اس قدر کم ہیں کہ ہم ان پر آن واحد میں نظر ڈال سکتے ہیں اور ان میں سے فی الفور ان کو منتخب کر سکتے ہیں جن کا ہم سے تعلق ہوتا ہے۔

فراست
اسدلال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم میں خصوصیات کے علاوہ کرنے کی قابلیت ہو۔ اگر ہم غلط خصوصیت

انتخاب کرتے ہیں تو اس سے مطلوبہ نتیجہ مستبط نہ ہو گا۔ خصوصیات کیونچا علمدہ کی جاتی ہیں اور اکثر حالتوں میں قبل اس کے صحیح خصوصیت منتخب ہو خدا داد ذہانت کی ضرورت کیوں ہوتی ہے، ایک شخص جس طرح سے استدلال کرتا ہے اس طرح سے ہر شخص استدلال کیوں نہیں کر سکتا۔ مریوں کے قانون کی طرف توجہ مبذول ہونے کے لئے نیوٹن کی کیوں ضرورت ہوتی ہے اور قانون بقائے اصلح کو دارون ہی کیوں انکشاف کرتا ہے ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ہنگامی تحقیقات کے آغاز کرنے کی ضرورت ہے اور ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ واقعات کے متعلق ہماری بصیرت قدرتی طور پر کیوں کمزور پڑتی ہے؟

ابتداءً ہماری تمام معلومات مبہم ہوتی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے مبہم ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ نہ تو داخل اعتبار سے اس کے مختلف حصے ہیں اور نہ خارجاً اس کی کوئی متعین حدود ہیں۔ مگر اس کے باوجود اس پر فکر کی تمام اقسام کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس میں حقیقت خارجیت وسعت سب کچھ ہو سکتی ہیں۔ مختصر یہ کہ اس میں شلیت پوری طرح پر ہوتی ہے لیکن یہ صرف بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے۔ شاید اس بچہ کو کمرہ اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہو جس کو پہلے پہل اس میں اور اپنی ذی حرکت دایہ میں انبیاز ہونا شروع ہوا ہو۔ اس کے ذہن میں اس کے چھوٹے حصوں میں تقسیم نہیں ہوتی۔ ہاں بہ حیثیت مجموعی دیکھ اس کی توجہ کو اپنی طرف کھینچے تو اور بات ہے۔ بڑے آدمی کو بھی ہر نیا تجربہ اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہے کتنا نہ عجائب گھر کا رخا نہ ناواقف کے لئے محض مبہم اور پشیمان مجموعے ہوتے ہیں۔ لیکن مشینوں کے جاننے والے آثار قدیمہ کے ماہر اور کتاب کے کیرٹوں کی توجہ شاید مجموعوں کی طرف جائے ہی نہیں ان کو جزئیات کی طرف متوجہ ہونے کا اس قدر شوق ہوتا ہے کہ وہ کل کی پردہ بھی نہیں کرتے۔ ان میں واقفیت نے اقیانوس پیدا کر دیا ہے علم نباتیات اور شہرہ کے ماہر کے لئے

اس قسم کی مبہم چیزوں جیسے کہ گھاس ڈھانچہ گوشت وغیرہ کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا وہ گھاسوں ڈھانچوں اور عضلوں کے متعلق ضرورت سے زیادہ واقفیت رکھتے ہیں چارلس ہنکسلے کو ایک شخص جھانچے کی تقطیع کر کے اس کے عجیب و غریب احشاء دکھلا رہا تھا تو اس نے دیکھ کر کہا عجیب بات ہے میرے نزدیک تو یہ کہاں اور کھلے مادہ کے علاوہ کچھ بھی نہیں تھا۔ جہاز کی غرقابی لڑائی یا آگ لگنے کے وقت ناواقف آدمی بالکل لاچار ہوتا ہے۔ اس میں تجربہ نے اس قدر حکم امتیاز پیدا کیا ہے کہ اس کے شعور میں ایک نقطہ بھی ایسا نہیں ہوتا جو اتنا نمایاں ہو کہ عمل کے نئے نقطہ آغاز کا کام دے سکے لیکن جہاز راں آگ بجھانے والا اور جنرل جانتا کہ کس گوشہ سے عمل کا آغاز کرنا چاہئے وہ صورت حال کو دیکھتا اور پہلی ہی نظر میں اس کی تحلیل کر لیتا ہے اس کے لئے یہ تجربہ ایسی چیزوں سے پر ہے جن میں کہ نہایت ہی دقیق امتیازات پائے جاتے ہیں اور جو اس کو اپنی تعلیم کے دوران میں رفتہ رفتہ ہوئے ہیں لیکن جن کا ایک نو آموز کو کوئی واضح تصور نہیں ہوتا۔

یہ قوت تحلیل کیونکر پیدا ہوتی ہے اس کو امتیاز و توجہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ ہم ایسے مجموعوں کے عناصر کو جو دراصل مبہم ہوتے ہیں توجہ کر کے یا یکے بعد دیگرے دیکھ کر علیحدہ کر پیتے ہیں۔ لیکن اس امر کو کونسی شے متعین کرتی ہے کہ ہم پہلے شے کے کون سے عنصر کی طرف متوجہ ہو گئے؟ اس کے دو بدیہی اور واضح جواب ہیں۔ اول تو یہ کہ ہماری عملی اور جبلتی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ دوسرے ہماری جالیائی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ کسی صورت حال سے کتنا تو اس کی نوک کو لیتا ہے گھوڑا اس کی آواز کو انتخاب کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ممکن ہے ان سے ایسے واقعات ظاہر ہوں جو ان کے لئے اعتبار سے اہمیت رکھتے ہوں اس لئے یہ جبلتی طور پر ان جانوروں کے ہیجان کا باعث ہوتے ہیں۔ بچہ چراغ کی نو یا کھڑکی کو دیکھتا ہے اور باقی کمرے سے

بے پروا رہتا ہے کیونکہ ان اشیاء سے اس کو ایک خاص قسم کی مسرت نصیب ہوتی ہے اسی طرح دیہاتی لڑکا جھاڑیوں اور درختوں کے مبہم مجموعے میں سے جھڑبھری اور شاہ بلوط کو ان کے عملی فوائد کی بنا پر انتخاب کر لیتا ہے۔ وحشی مالک میں جب محققین کا جہاز پہنچتا ہے تو وہاں کے باشندے اہل جہاز کے پاس تسبیحیں اور آئینہ دیکھ کر بہت متحیر ہوتے ہیں لیکن خود جہاز کو دیکھ کر انھیں کوئی حیرت نہیں ہوتی کیونکہ یہ ان کے حلقہ سے بہت ہی آگے ہوتا ہے۔ پس یہ جمالیاتی اور عملی اغراض خاص خاص اجزاء کے نمایاں ہو جانے کی سب سے اہم باعث ہوتی ہیں یہ جس چیز کو ممتاز کرتی ہیں اسی طرف ہماری توجہ منتقل ہوتی ہے۔ لیکن خود یہ کیا ہوتی ہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہاں ہم کو بس جس قدر مان لینا چاہئے کہ یہ ناقابل تحلیل انتہائی اجزاء ہیں جو اس طریقہ کو متعین کرتے ہیں جس طریقہ سے کہ ہمارا علم ترقی کرتا ہے۔

اب ایسا جاندار جس میں بہت ہی کم جمیلی تحریکات یا عملی و جمالی اغراض ہوتی ہیں وہ بہت ہی کم خصوصیات کو علمدہ کر سکتا ہے اور اس کی استدلالی قوت محدود ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے جس کی اغراض زیادہ اور مختلف قسم کی ہوتی ہیں وہ نسبتہ بہت اچھی طرح سے استدلال کر سکتا ہے۔ انسان جس کی جمیلیات و عملی ضروریات اور جمالی احساسات انواع و اقسام کے ہوتے ہیں جن میں ہر خاصہ حصہ لیتا ہے محض انھیں کے زور سے وہ اور کسی حیوان کی نسبت بہت زیادہ خصوصیات کو علمدہ کر سکتا ہے اور اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ادنیٰ سے ادنیٰ وحشی بھی اعلیٰ سے اعلیٰ حیوان سے بہت بہتر استدلال کرتا ہے۔ اغراض اور دلچسپیوں کی گونا گونی تجربات کی گونا گونی کا بھی باعث ہوتی ہے جن کا جمع ہونا اس قانون اخراق متلازمات مختلفہ کے عمل کا سبب بن جاتا ہے جس پر میں نے صفحہ ۲۵۱ میں بحث کی تھی۔

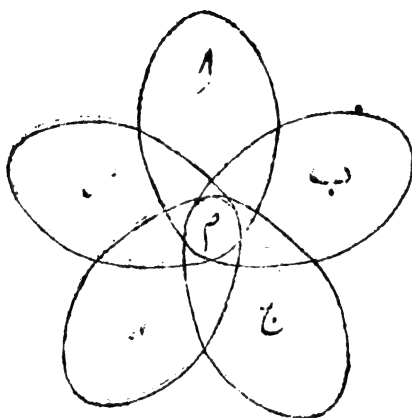
امتیاف مشابہت سے غالباً گمان یہ ہے کہ انسان کو امتیاف مشابہت کے کیا مدد ملتی ہے

باب میں جو فوقیت حاصل ہے اس کو ان خصوصیات کے اعتبار میں بہت زیادہ دیتی ہے جن پر اس کے استدلال کی بلند ترین پروانہ چڑھائی ہوتی ہے۔ چونکہ یہ ایک اہم بات ہے اور امتیاز کے باب میں اس کے منطقی نتیجہ بھی نہیں کہا گیا ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس پر کچھ دیر بحث کروں گا۔

اگر انھیں یہ معلوم کرنا ہو کہ دو چیزوں میں سے کس شے میں مشابہت یا فرق پایا جاتا ہے تو تم کیا کرو گے ظاہر ہے کہ جتنا جلد اور عسر کے ساتھ ممکن ہو گا تم اپنی توجہ کو ایک دوسرے کی طرف متوجہ کر دو گے۔ شعور کے جلد بدلہ متغیر ہونے سے امور مشابہت و اختلاف کو یا اچھل کر اوپر آجاتے ہیں۔ اگر انھیں چیزوں کا شعور بہت دیر دیر کے بعد ہونا تو کبھی ان کی طرف توجہ منعطف نہ ہوتی۔ سائنس دان جب کسی منظر میں سے کسی علت یا قانون کا پتہ چلاتا ہے تو وہ کیا کرتا ہے۔ وہ نہایت ہوشیاری کے ساتھ ایسے اشارے جمع کر رہتا ہے جن کو اس منظر کے ساتھ کوئی مشابہت ہوتی ہے اور ایک ہی وقت میں ان تمام کو اپنے ذہن میں رکھ کر وہ اس مجموعے میں سے اس خصوصیت کو علیحدہ کرتے ہیں کامیاب ہو جاتا ہے جو اس سے ایک مثال میں علیحدہ نہ ہوتی تھی اگرچہ باقی اور تمام امثلہ جو اس وقت اس کے سامنے ہیں اس مثال سے پہلے ہی کیوں نہ اس کے تجربہ میں آچکے ہوں۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کسی شخص کے تجربہ میں کسی خصوصیت کا مختلف متلازمات کے ساتھ کسی وقت میں آنا اس امر کے لئے کافی سبب نہیں بن سکتا کہ وہ خصوصیت اب متنازع ہو جائے۔ اس کے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ متلازمات مختلف اپنی پوری بوجھل مونی کے ساتھ شعور میں ایک وقت میں آجائیں۔ جب تک یہ نہ ہو گا اس وقت تک وہ خصوصیت ان سب متلازمات سے جدا ہو کر تنہا ہمارے سامنے نہ آئے گی۔ جن لوگوں نے مل کی منطقی پڑھی ہوگی

وہ فوراً سمجھ گئے ہونگے کہ اختیاری تحقیق کے طرق اربعہ یعنی طریقی
طوطیق، عکس طریقی، طرح طریقی، اختلاف الوصف بالوصف میں یہی فائدہ مد نظر
ہے۔ ان میں سے ہر طریقہ میں مماثل مسئلہ کی ایک فہرست ہوتی
ہے جس میں سے خصوصیت مطلوبہ نمایاں ہو کر ذہن کو اپنی طرف
منعطف کر سکتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس ذہن میں ایٹلاف مشابہت زیادہ ترقی یافتہ
ہو گا وہ ذہن خود بخود مسئلہ کی فہرست تیار کرے گا۔ مثلاً ایک واقعہ
ہے جس میں صر ایک خصوصیت ہے۔ لیکن اگر آج دس اور دس
اکو یا دو لاکھ اور یہ مظاہر ایسے ہوں جن میں ہر موجود ہو لیکن جو اس
حیوان کے تجربہ میں جس کو اب اس کا تجربہ ہو رہا ہے مہینوں سے نہ آئے
ہوں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کا ایٹلاف منظم کے مذکورہ سر بیع مقابلہ اور
حکیم کے مشابہ مسئلہ پر باقاعدہ غور کرنے کا کام دی جائے گا اور ممکن ہے
کہ ہر کی طرف مجرد طور پر توجہ منعطف ہو جائے۔ یہ بالکل ظاہر ہے اور
اس سے ہم صرف یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ چند نہایت قوی علی اور جمالی
اغراض کے بعد مظاہر کی ان خاص خصوصیات کے معلوم کرنے میں سب
سے بڑی مدد ایٹلاف مشابہت سے ملتی ہے جو معلوم ہونے اور نام پانے
کے بعد اسباب و علل قرار پاتی ہیں نوع و جنس کا کام دیتی ہیں حقائق اور
حدود اوسط بنتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بغیر اس کے حکیم کا غور و فکر
کا طریقہ ناممکن ہوتا۔ بغیر اس کے وہ کبھی مماثل مسئلہ کو جمع نہ کر سکتا
لیکن غیر معمولی ذہانت کے لوگوں میں یہ خود بخود بلا کسی غور و فکر کے عمل
کرتی ہے مماثل مسئلہ خود بخود جمع ہو جاتی ہیں اور ایسا ذہن آن واحد میں
ایسی چیزوں کو متحد کر دیتا ہے جن کے مابین بعد المشرقین ہوتا ہے اور اس طرح
سے نقاط عینی کا مختلف حالات میں اور اک ہو سکتا ہے جس کو ایسا
ذہن کبھی نہ محسوس کر سکتا جو کلیتہً قانون مقارنت کے تابع ہوتا
ہے۔



نشان نمبر ۶۶

نشان نمبر ۶۶ اس کو ظاہر کرتی ہے۔ اگر موجودہ استحضار میں ا
 ب ج د اور م کو یاد دلاتا ہے جو م کے حامل ہونے کے اعتبار سے
 ا کے مشابہ ہیں اور ان کو بسرعت یاد دلاتا ہے تو چونکہ م کا تعلق اس قدر
 مختلف متلازمات کے ساتھ ہے یہ ممتاز ہو جائے گا اور ہم اس کی
 طرف بجائے خود اپنی توجہ کو مبذول کر سکیں گے۔

اگر معلم کے ذہن میں یہ باتیں اچھی طرح سے آگئی ہیں تو وہ اس امر
 کو تسلیم کرے گا کہ جس ذہن میں اس قسم کا طریق ایٹلاف زیادہ ہوگا اس کو
 چونکہ خصوصیات کے اقتباس کرنے میں سہولت ہوگی اس لئے وہ زیادہ
 استدلال و تفکر کر سکے گا اس کے برعکس جس کے ذہن میں استدلالی تفکر نظر
 نہ آئے اس میں غالب گمان یہ ہے کہ ایٹلاف مقارنت کا غلبہ ہوگا۔

طباع لوگوں اور معمولی ذہانت کے اشخاص میں یہی فرق ہوتا ہے
 کہ ان میں ایٹلاف مشابہت بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ طباع لوگوں پر اس کا
 اطلاق استدلال کے علاوہ دیگر امور میں بھی ہوتا ہے۔
 بہائم کی قوت استدلال اجنبیت طباع کو معمولی ذہانت کے شخص سے ہوتی ہے

وہی معمولی ذہانت کے شخص کو بہائم کی ذہانت سے ہوتی ہے۔ انسانوں سے اگر مقابلہ کیا جائے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیوان نہ تو مجرد خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور نہ ان میں اختلاف مشابہت ہوتا ہے غالب گمان یہ ہے کہ ان کے خیالات ایک مقروں شے سے دوسری مقروں ہم سے کہیں زیادہ یکسانی کے ساتھ منتقل ہو جاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ان میں اختلاف تصورات ہمیشہ محض مقارنت کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جس تک بھی کوئی حیوان مقروں اتفاقات کے بجائے مجرد خصوصیات سے مصروف فکر ہو سکتا ہے اس حد تک اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ صحیح انسانی معنی میں استدلالی ہے۔ مگر ایسا اس حد تک ہوتا ہے یہ امر بالکل غیر یقینی ہے۔ اتنا تو یقین ہے کہ بعض حیوانات مجرد خصوصیات کے تابع تو ہوتے ہیں اب یہ بات کہ وہ ذہنی طور پر ان کا اقتباس کرتے ہیں یا نہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ وہ اشیاء پر ان کی جنس کے اعتبار سے عمل کرتے ہیں۔ اس سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ بہائم کا ذہن اگر جنسیت کی تجرید نہیں کرتا تو اس پر تاکید ضرور کرتا ہے۔ ایک مقروں فرد جس کے خصوصیات میں سے کوئی نسیاں دموکد نہ ہو اور شے ہے۔ ایک خاصہ جس کا تعلق پوری توضیح کے ساتھ ہو رہا ہو اور جس کا نام اس کو ہر دوسری شے سے ممتاز کرتا ہو اور شے ہے۔ لیکن بالکل غیر محل مقروں اور اس کی کامل تحلیل یعنی ایک خصوصیت کی عدم تجرید اور تجرید کامل کے مابین صد ہا درمیانی مدارج ہو سکتے ہیں ان مدارج میں سے بعض کا تو نام ہوتا ہے کیونکہ ان کا یقیناً ذہن میں استحضار ہوتا ہے ایسی جنس کے تصور کے لئے جس کی تجرید و تجرید ہمہ طور پر ہوئی ہو ڈاکٹر روپیئر سیدہ اور پروفیسر لائڈاکن ممر نام تجویز کرتے ہیں آخر ایدر مصنف کامل تجرید کو مغترعہ کہتا ہے۔ میرے نزدیک نہ کچھ معبود ہے نہ ہے اور نہ رسیدہ میں۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ گو دونوں لفظ ادنیٰ درجہ کے ہیں مگر ان سے نفسیات میں قطعی طور پر

اضافہ ہوتا ہے اس لئے میں نے بھی ان کا یہاں تذکرہ کر دیا ہے میری رائے میں تو ڈاکٹر رو سینیز کے مندرجہ ذیل اقتباس میں لفظ سیدہ کے بجائے لفظ موثر زیادہ کام دے گا۔

مرغابیاں زمین اور برف پر اترنے کے لئے پانی پر اترنے سے کچھ مختلف طریقہ اختیار کرتی ہیں۔ اور جو قسمیں بندی پر سے غوطہ لگاتی ہیں وہ برف پر ایسا کبھی نہیں کرتیں۔ ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حیوانات میں ایک سیدہ تو خشکی کے مطابق اور دوسرا تری کے مطابق ہوتا ہے اسی طرح سے انسان سخت زمین یا برف پر غوطہ لگانے کی کوشش نہ کرے گا اور نہ وہ پانی میں اس طرح سے کودے گا جس طرح سے خشکی پر کودتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر مرغابی کی طرح سے وہ بھی دو علیحدہ سیدے رکھتا ہے جن میں سے ایک خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا تری کے۔ لیکن برعکس مرغابی کے وہ ان کا نام بھی رکھ سکتا ہے جس سے یہ دونوں کلی کی سطح تک بلند ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک عملی اغراض حرکت کا تعلق ہے یہ امر چنداں اہمیت نہیں رکھتا کہ وہ اپنے کو کلی میں بدلے۔ لیکن اور بہت سی باتیں۔ ایسی ہیں جن کی بنا پر اس کا اس قابل ہونا نہایت ہی اہمیت رکھتا ہے۔

ایک اچھے شکاری کتے کا حال مجھے معلوم ہے کہ وہ لاتے وقت پرندوں کو کبھی نہ کاٹتا تھا۔ لیکن ایک دن کا ذکر ہے کہ وہ دو پرندوں کو لادیا تھا جو اڑتے نہ سکتے تھے لیکن زندہ تھے اور ٹانگیں چلا رہے تھے اس پر اس نے دیدہ و دانستہ ایک کے کاٹ لیا جس سے وہ مر گیا اسکو دہین پر چھوڑ دیا اور دوسرے کو زندہ اپنے مالک کے پاس لیکر آیا اور اسکو وہاں چھوڑ کر پہلے کے لینے کے لئے واپس ہوا۔ اس صورت میں اس امر کا یقین نہ کرنا بالکل ناممکن معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کے مجرد خیالات کتنے کے ذہن میں بسجرت تمام نہ گذرے ہوں کہ اسے زندہ لے چلو۔ مارڈالو وغیرہ اب یہ کہ وہ محسوس تشاللات کچھ بھی ہوں جن کے ساتھ یہ مجرد خیالات ملے ہوئے ہوں گے دوسری بات ہے اشارے کے مخصوص اور اہم

پہلوں کے اعتبار سے عمل کا یقین ہونا استدلال کا اصل اصول ہے لیکن حیوان بہت ہی کم خصوصیات کی موجودگی سے متاثر ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ صرف ایسی خصوصیت ہو سکتی جن سے ان کی سبب سے زیادہ جلی اغراض کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ انسان کی طرح سے محض تفریح طبع کے لئے خصوصیات کو ملحوظ نہیں کرتے یہ اس کے توجہ میں کیا جاسکتا ہے کہ حیوانوں میں اس قسم کا ابتلا ف مشابہت قطعاً مفقود ہوتا ہے ذہن انسانی کا خاصہ ہے۔ ایک شے کو دیکھ کر ممکن ہے حیوان کے ذہن میں وہ تمام چیزیں آجائیں جو اس کے پوری طرح سے مشابہ ہوں لیکن ایسی چیزوں کی طرف اس کا ذہن منتقل نہیں ہوتا جن کو اس سے خفیف سی مشابہت ہوتی ہے تغیر متلازمات سے جو امتیازات ہوتے ہیں اور جو ذہن انسانی میں زیادہ ابتلا ف مشابہت کی بنا پر ہوتے ہیں ان کا حیوان کے ذہن میں کہیں بہت نہیں ہوتا۔ ایک پوری شے دوسری پوری شے کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے اور ادنیٰ درجہ کے دودھ پلانے والے جانور خاصی طرح سے عمل کر لیتے ہیں اگرچہ یہ نہیں جانتے کہ وہ اس طرح سے کیوں کر رہے ہیں ان کے ذہنوں کا سب سے بڑا اور اصلی نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کے تصورات غیر معمولی اشیاء کی طرف منتقل نہیں ہوتے۔ وہ معمول کے غلام ہوتے ہیں اور ان کے فکر کے راستے مقرر ہوتے ہیں۔ اگر ادنیٰ سے ادنیٰ ذہانت کے انسان میں اس کے کتے کی ذہنیت ڈال دی جاسکتی تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی اس میں تخیل کس قدر مفقود ہے۔ اس میں اس کو ایسے افکار نہ ملتے جو مشابہ حالات کی طرف ذہن کو منتقل کر سکیں بلکہ وہ صرف عادی خیالات کی طرف ذہن منتقل کرتے غروب آفتاب سے بہا دروں کی موت کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا بلکہ کھانا یاد آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ صرف انسان ہی مابعد الطبیعیاتی حیوان ہے۔ اس امر پر حیرت کرنا کہ عالم جیسا کہ ہے ایسا کیوں ہے اس کے مختلف ہونے کے تصور کو مستلزم ہے۔ اور حیوان جو اپنے

تمثل میں واقعی کے موجود سلسل کو توڑ کر کبھی سیال حالت میں تحلیل
 نہیں کرنا اس کو اس قسم کا تصور نہیں ہو سکتا۔ وہ دنیا کو محض فرض کر لیتا
 ہے اور اس کو اس پر کبھی حیرت نہیں ہوتی اور

باب ۴۳

شعور و حرکت

ہر قسم کا شعور حرکی گذشتہ ابواب میں صرف داخلی اعمال و نتائج پر بحث ہوئی تھی مگر امید ہوتا ہے کہ اس سے متعلم کے ذہن سے یہ بات فراموش نہ ہوئی ہوگی کہ ان کا آخری نتیجہ کسی نہ کسی قسم کی جسمانی حرکت پر ہونا چاہئے کیونکہ مرکز کا ہیجان برائندہ اعصاب کے ذریعہ سے عضلات کی طرف بہہ جاتا ہے۔ عضویاتی نقطہ نظر سے کل نظام عصبی ایک طرح کی مشین ہے جو ہیجانات کو روات عمل میں منتقل کردیتی ہے اور ہماری زندگی کا محض عقلی حصہ اس مشین کے وسطی یا مرکزی اعمال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اب ہم آخری نتیجہ اعمال یعنی جسمانی حرکات سے بحث کرنے ہیں اور یہ بتاتے ہیں ان حرکات کے وقت شعور کی کیا حالت ہوتی ہے؟

درآمدہ اعصاب پر جو ارتسام بھی ہوتا ہے۔ اس سے برائندہ اعصاب کی طرف اخراج ضرور ہوتا ہے خواہ تو اس کا علم ہو یا نہ ہو مستثنیات سے قطع نظر کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ممکن احساس سے حرکت پیدا ہوتی ہے اور کل نظام یعنی اس کا ہر حصہ حرکت کرتا ہے۔ جب ہم کسی دھماکے یا بجلی

اکی کو نہ کی بنا پر چونک پڑتے ہیں یا کوئی ہمارے گدگدی اٹھا دیتا ہے تو جو کچھ ان حالتوں میں نمایاں طور پر ہوتا ہے وہ نامعلوم طور پر ہر حس کے ساتھ ہوتا ہے۔ خیف حوصل سے ہم کیوں نہیں چونک پڑتے اور ان کی گدگدی کیوں نہیں محسوس کرتے اس کی وجہ کچھ تو یہ ہوتی ہے کہ ان کی مقدار بہت کم ہوتی ہے کچھ یہ کہ ہم ان کے عادی ہو کر بے حس سے ہو جاتے ہیں۔ عرصہ ہوا کہ پروفیسر پین نے اس عام اخراج کے منظر کا قانون انتشار نام رکھا تھا اور اس کو اس طرح سے بیان کیا تھا وہ جب کسی انسان کے ساتھ اس کا احساس بھی ہوتا ہے تو متوجات دماغ پر پھیل جاتے ہیں جس سے آلات حرکت میں ایک عام ہیجان ہوتا ہے اور احتیاجی متاثر ہوتے ہیں۔

ہر انسان بلا استثنا عصبی مرکوزوں کے ذریعہ سے منتشر ہوتا ہے لیکن مرکز میں نئے تنوع کے گزرنے سے بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے عمل میں خلل انداز ہو جاتا ہے جو مرکز میں پہلے سے جاری تھا۔ اور اس کا خارجی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو جسمانی حرکات معرض وقوع میں تھیں وہ رک جاتی ہیں۔ جب یہ ہوتا ہے تو اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا دوسرے راستوں سے گزرنے کی بناء پر بعض راستے خالی ہو جاتے ہیں مثلاً چلتے وقت ہم اچانک کسی عجیب و غریب آواز کو سن کر یا کسی عجیب و غریب منظر کو دیکھ کر یا کسی خاص بو کو محسوس کر کے یا کسی خیال کے آجانے کی بناء پر اچانک ٹھٹک جاتے ہیں کیونکہ یہ ہماری توجہ پرستولی ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسے واقعات بھی ہیں جن میں اعضائے جمائی کا عمل مراکز کی وجہ سے نہیں رکتا بلکہ ان مرکوزوں کے ہیجان پر مبنی ہوتا ہے جو حوالی کی طرف روکنے والے تنوع کو خارج کرتے ہیں مثلاً جب ہم چونک پڑتے ہیں تو ہمارا قلب ایک لمحہ کے لئے رُک جاتا ہے یا اس کی رفتار تیس گنی آجاتی ہے۔ اور پھر اور بھی زور کے ساتھ دھک دھک کرنے لگتا ہے۔ قلب کی رفتار میں جو ذرا دیر کے لئے رکاوٹ ہوتی ہے اس کی وجہ

یہ ہوتی ہے کہ برآمدہ موج عصب المبتعد سے قلب کی طرف جاتا ہے اس عصب کی یہ خاصیت ہے کہ جب یہ پہنچ جاتی ہے تو اس سے قلب کی حرکت یا تورک جاتی ہے یا بہت بڑھ جاتی ہے۔ اگر اس عصب کو کاٹ دیا جائے تو پھر چونک پڑنے کی عادت جانی رہتی ہے گو

بالعموم ارتشام حسی کا اثر روکنے اور دبانے والے اثرات پر غالب آتا ہے اس لئے ہم اجمالاً کہہ سکتے ہیں کہ اخراجی موج سے جسم کے تمام حصوں میں حرکت رونما ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حصے کے کل جتنے اثرات ہو سکتے ہیں ان سب کی تحقیق پر ہنوز علمائے عضویات قادر نہیں ہو سکے ہیں گزشتہ چند سال نے اس میں شک نہیں کہ ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ کیا ہے اور اب اس امر کے متعلق ہمارے پاس اختیاری ثبوت موجود ہیں کہ خفیف سی حس سے بھی حرکت قلب شریانی دیاؤ تنفس عرق غلظہ پتلی مثانہ امعاء رحم اور عضلات ارادی کے انقباض کی کیفیت و کیفیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک عمل جہاں بھی کہیں شروع ہو وہ مرکزوں اور تمام اعضائے جسمانی میں پھیل جاتا ہے اور کسی نہ کسی طرح سے کل جسم کو متاثر کرتا ہے جس سے اس کی فعلیت یا تو زیادہ ہو جاتی ہے اور یا کم ہو جاتی ہے۔ اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا مرکزی عصبی مادہ عمدہ موصل کے مانند ہوا اور بجلی سے بھرا ہوا ہو جس کے کسی حصہ کے متاثر ہونے سے وقت تغیر نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کو ایک ہی وقت میں ہر حکم تغیر نہ کر دیا جائے ہر سینڈر نے ایک عمدہ حیوانیاتی تبصرے سے یہ ثابت کر لئے ہیں کہ کوشش کی ہے کہ تمام وہ مخصوص حرکات جو اب اعلیٰ درجہ کے ترقی یافتہ حیوان کر سکتے ہیں دراصل انقباض و امتداد کی دو سادہ حرکتوں سے پیدا ہوتی ہیں جن میں ادنیٰ درجہ کے حیوانوں کا کل جسم حصہ لیتا ہے۔ رجحان انقباض ان تمام تحفظی تحریکات اور روایات عمل کا نتیجہ ہے جو بعد میں ترقی کرتی ہیں جن میں پرواز بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس رجحان امتداد جنگلی یا نہ قسم کی تحریکوں اور جبلتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے جس میں کھانا

اڑنا جسنی فعل وغیرہ داخل ہیں۔ میں اس کو ایک قسم کی ارتقائی دلیل کے طور پر نقل کرتا ہوں جو سیکانکی استدلال کے ساتھ اس امر کی توجیہ کرتی ہے توجہ کو جیسا کہ امثلہ سے ثابت ہے منتشر ہی ہونا چاہئے۔
اب میں ان حرکات کی ممتاز اقسام پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کروں گا جو دماغی ذہنی تغیر پر مبنی ہوتی ہیں۔ یہ سندرجہ ذیل ہیں :-

(۱) جذبی اطہارات

(۲) جبلی یا تسلیاتی افعال

(۳) ارادی افعال

اور ان میں سے ہر ایک کو ایک باب میں بیان کیا جائے گا۔

باب

جذبہ

جذبہ اور جبلت | ماحول کی کسی خاص شے کی موجودگی میں ایک خاص قسم کے رجحان احساس کا نام جذبہ ہے اور ایک خاص قسم کے رجحان عمل کا نام جبلت ہے۔ لیکن جذبات کے ساتھ ان کے مظاہر یعنی جسمانی حرکات بھی ہوتی ہیں جس میں ممکن ہے عضلات نہایت شدت کے ساتھ عمل کریں مثلاً جیسا کہ غصہ اور خوف کی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے اکثر صورتوں میں جذبی حالت اور جبلی رد عمل (جو ایک ہی شے سے ہو سکتے ہیں) میں امتیاز کرنا ایک حد تک وقت طلب ہوتا ہے۔ خوف کو جبلت کے باب میں بیان کیا جائے یا جذبات کے باب میں اس سوال کا جواب علمی نقطہ نظر سے کسی اصول پر مبنی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا تصفیہ عملی سہولت سے ہو سکتا۔ داخلی ذہنی حالتیں ہونے کی حیثیت سے جذبات بالکل ناقابل بیان ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ان کے متعلق بیان و تشریح بھی بے سود ہے کیونکہ متعلم اس امر سے تو پہلے ہی سے واقف ہے کہ ان کا کس طرح سے احساس ہوتا ہے جو چیزیں ان کی محرک ہوتی ہیں اور جن روات عمل کا یہ باعث ہوتے ہیں ان سے اگر ان کے علاقے کا

ذکر کر لئے گئیں تو اس کے لئے خود ایک مستقل کتاب لکھنے کی حاجت ہوگی۔ ہر ذہن جو جبلت کو پہچان میں لاتی ہے جذبہ کو کبھی برا سمجھتا کرتی ہے۔ صرف اس قدر امتیاز کیا جاسکتا ہے کہ جس رد عمل کو جذبی کہتے ہیں وہ خود موضوع کے جسم ہی میں ختم ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے جس رد عمل کو جبلی کہتے ہیں وہ بڑھ کر پہچان پیدا کرنے والے معروض سے عملی تعلقات پیدا کر سکتی ہے۔ جبلت اور جذبہ دونوں میں معروض کی محض یاد یا خیال پہچان کئے لئے کافی سبب بن سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی توہین کے موقع پر اس قدر غضبناک نہ ہو جتنا کہ اس توہین کا خیال کر کے بعد میں غضبناک ہو جائے۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی مردہ ماں کو دیکھ کر جوش و محبت سے زیادہ متاثر ہو اور اس کو اس کی زندگی میں کبھی اس قسم کا جوش نہ آیا ہو۔ باقی باب میں میں لفظ معروض جذبہ ایسی شے جو طبعی طور پر موجود ہے اور ایسی شے جس کا محض خیال ہو دونوں کے لئے بلا کسی امتیاز کے استعمال کرونگا۔

جذبہ کی لاتعداد اقسام ہیں۔ غصہ خوف محبت نفرت خوشی شرم فخر غرور اور ان کی اقسام کو جذبات کشیف کہہ سکتے ہیں کیونکہ ان کے ساتھ مقابلہ شدہ جسمانی رد عمل وابستہ ہوتے ہیں۔ جذبات لطیف اخلاقی علمی جاہلیاتی احساسات ہیں اور ان کا جسمانی رد عمل مقابلہ بہت کم شدید ہوتا ہے۔ جذبہ کی مختلف اقسام اور اس کے معروضات و حالات کے بیان محض ہی کو جتنا چاہو طول دے سکتے ہو۔ جذبات کے اندرونی امتیازات غیر متناہی طور پر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور یہ ایک حد تک داخل زبان ہو گئے ہیں مثال کے طور پر ان مرادفات کو لو نفرت عداوت پیر بغض گھن حقارت عناد کینہ وغیرہ لغات مرادفات ان میں امتیاز کرتے ہیں اور نفسیات کی درسیہ کتب بھی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جرمن زبان کی نفسیات کی اکثر درسیہ کتب کا باب جذبات لغت مرادفات کے ہی مساوی ہوتا ہے۔ لیکن ایک شے پر عرق ریزی کرنے کی

بھی حد ہوتی ہے۔ اور اس ضرورت سے زیادہ کاوش کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ڈیکارٹ سے لے کر بیچے تک یہ موضوع تشریحی و بیانی بحثوں سے بھر گیا ہے اور نفسیات کا سب سے زیادہ تھکا دینے والا حصہ ہے۔ یہ صرف اکتا دینے والا ہی نہیں بلکہ تم کو یہ امر محسوس ہو گا کہ اس کی تقسیم زیادہ تر یا تو فرضی و مصنوعی ہے یا غیر ضروری ہے اور اس کے صحیح ہونے کے دعویٰ جھوٹے ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے جذبات کے متعلق نفسیات میں کوئی ایسی تجرید نہیں جو محض بیانی و تشریحی ہی نہ ہو۔ ناوولوں میں جذبات کو جس طور سے بیان کیا جاتا ہے کہ ہم کو اس سے دلچسپی ہوتی ہے، کیونکہ ہلکوانسے سابقہ پڑتا ہے اور ہم میں وہ جذبات ہوتے ہیں۔ ان سے ہم ان معروضات اور مواقع سے واقف ہو جاتے ہیں جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں اور تامل کا ذرا سا اشارہ بھی اگر اس کے کسی صفحہ پر ہوتا ہے تو اس پر فوراً ہی اور نہایت محسوس طور پر جواب ملتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ضرب المثلی فلسفہ کی ادبی تصنیفات ہماری جذباتی زندگی پر روشنی ڈالتی ہیں اور ان سے بھی ہمیں ایک عارضی خوشی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن جس حد تک جذبات کی علمی نفسیات کا تعلق ہے اگر میں اس موضوع پر کتابیں پڑھ پڑھ کے اپنا دماغ بھی خالی کر دیتا تو بھی ان کا دوبارہ پڑھنا ایسا ہی بیہودہ ہوتا جیسا کہ کسی شو پنہار کے کفایت بریکر خانوں کی شکل و صورت کے زبانی بیان کو پڑھنا۔ ان کتابوں میں مرکزی نقطہ نظر یا استخراجی یا اختراعی اصول کہیں نہیں ملتا۔ یہ غیر مختتم طور پر امتیاز تحقیق کرتی چلی جاتی ہیں اور کبھی دوسری منطقی سطح تک نہیں پہنچتیں۔ حالانکہ صحیح معنی میں جو علمی کارنامے ہیں ان کا کمال یہ ہے کہ عمیق تر سطحات تک پہنچتے چلے جائیں۔ کیا جذبات کی صورت میں اس انفرادی بیان کی سطح سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے میرے خیال میں اگر دیکھا جائے تو اس سے نکلنے کا راستہ ہے تو

ان کے متنوع نفسیات میں جذبات کے متعلق وقت یہ ہے کہ ان کو اکٹلا کر کی وجہ علمدہ علمدہ خیال کر لیا گیا ہے۔ جب تک ان کو تازہ

طبعی کی قدیم غیر متغیر انواع کی طرح سے ابدی و مقدس نفسی وحدتیں خیال کیا جائے گا اس وقت تک زیادہ سے زیادہ ان کے ساتھ یہ ہو سکتا ہے کہ نہایت ادب کے ساتھ ان کی علمدہ و علمدہ خصوصیات اثرات کی فہرست تیار کرنی جائے لیکن اگر ہم ان کو کلی اسباب کے نتائج خیال کریں جس طرح سے اب انواع کو وراثت و تغیر کے نتائج کہا جاتا ہے، تو محض انیاز کہ نے اور فہرست بنانے کی چند ان اہمیت نہیں رہتی۔ اگر ایسی سطح مل جائے جو سونے کے انڈے دیتی ہو تو پھر انڈے کی شکل و صورت بیان کرنا معمولی بات ہے۔ اب میں آئندہ چند صفات پر جذبی احساس کا ایک نہایت ہی عام سبب بیان کروں گا اور آئندہ اپنے بیان کو جذبات کثیف تک محدود رکھوں گا۔

جذبات کثیف ان جذبات کے متعلق قدرتی طور پر یہ خیال ہوتا ہے کہ میں احساس علامت کسی واقعہ کا ذہنی ادراک ایک طرح کے ذہنی تاثر کا باعث ہوتا ہے جس کو جذبہ کہتے ہیں اور یہ آخر الذکر ذہنی حالت جسمانی علامت کا باعث ہوتی ہے اس کے برعکس میرا ہوتا ہے

نظر یہ یہ ہے کہ پہچان کن واقعہ کے ادراک کے ساتھ ہی براہ راست جسمانی تغیرات شروع ہو جاتے ہیں اور ان تغیرات کا جو احساس ہم کو ہوتا ہے اسی کا نام جذبہ ہے۔ عقل کہتی ہے کہ ہماری دولت چھن جاتی ہے اسلئے ہم متاسف ہوتے اور روتے ہیں۔ جنگل میں ہم کو ریکھ نظر آتا ہے اس سے ہم خوف زدہ ہوتے اور بھاگتے ہیں۔ حریف ہماری توہین کرتا ہے ہم کو غصہ آتا ہے اور ہم اس کو مارتے ہیں۔ جس اقتراضیہ کی مجھے حمایت کرنی ہے وہ یہ کہتا ہے یہ ترتیب صحیح نہیں ہے۔ ایک ذہنی حالت سے فوراً ہی دوسری ذہنی حالت پیدا نہیں ہو جاتی ان کے باہین علامت جسمانی کا حامل ہو نا ضروری ہے اور زیادہ معقول ترتیب یہ ہوگی کہ ہمیں رنج ہوتا ہے اس لئے کہ ہم روتے ہیں غصہ اس لئے آتا ہے کہ ہم مارتے ہیں خوف زدہ اس لئے ہوتے ہیں کہ ہمارے جسم میں رعشہ پڑ جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہم

اس لئے روتے مارتے یا کا پنتے ہیں کہ ہمیں رنج ہوتا ہے یا غصہ آتا ہے یا ڈر لگتا ہے۔ اگر ادراک کے بعد جسمانی مظاہر و علامت نہوں تو یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل وقتی ہوگا اور اس سے جذبی رنگ اور گرمی مفقود ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو ہم سمجھ کو دیکھیں اور بھاگ جانا مناسب سمجھیں چاہی تو بڑھن ہو اور مارنا ہی مناسب خیال کریں۔ لیکن ہم کو واقفاً خوف یا غصہ کا احساس نہ ہونا چاہیے۔ اگر افزائش کو اس طرح بے دھنکے پن سے بیان کیا جائے تو یقین ہے کہ جو شخص اس کو سنیکا فوراً ہی اس سے انکار کر دیگا۔ حالانکہ اس کی پیچیدگی دور کرنے کے لئے کسی طویل یا دور از کار تقریر کی ضرورت نہیں بلکہ ممکن ہے کہ اس طرح سے اس کی صحت کا بھی یقین آجائے۔

ابند آئیہ سمجھ لینا چاہئے کہ خاص خاص ادراک ایک قسم کے فوری جسمانی اثر کی بنا پر جذبہ یا جذبی تصور کے پیدا ہونے سے پہلے عام جسمانی اثرات پیدا کرتے ہیں۔ نظم ڈرامے یا کسی بہادری کی داستان کے سنتے وقت اکثر ہمیں یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ جسم میں اچانک سنسنی ہو جاتی ہے یا دل دھڑکنے لگتا ہے یا دل بھر آتا ہے اور یہ حالتیں کبھی کبھی ہم پر غیر متوقع طور پر طاری ہو جاتی ہیں۔ گانا سنتے وقت ایسا اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ اگر جنگل میں اچانک کوئی سیاہ سی شکل حرکت کرتی ہوئی نظر آئے تو اس سے پہلے کہ ہمارے ذہن میں خطرہ کا کوئی خاص تصور پیدا ہو ہمارا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے اور ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ اگر ہمارا کوئی دوست کھڑکی کے کنارہ پر جائے تو ہم کو ”اب خیر نہیں“ کا مشہور احساس ہوتا ہے۔ ہم خود بخود پیچھے کو ہٹ جاتے ہیں اگرچہ اس امر کا بالکل یقین ہوتا ہے کہ وہ کسی قسم کے خطرہ میں نہیں ہے اور نہ اس کے گرنے کا ہم کو کوئی مہینر تخیل ہوتا ہے۔ مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ بچپن میں جب میری عمر کوئی سات آٹھ برس کی ہوئی کہ گھوڑے کے خون بہتے ہوئے دیکھ کر مجھے شایا تھا اور حیرت تھی کہ مجھے غش کیوں آگیا۔ خون ایک ڈول میں جمع ہو رہا تھا جس میں ایک لکڑی پڑی ہوئی تھی۔ اگر میرا حافظہ مجھے دہو کہ نہیں دیتا تو

میں نے لکڑی کو اس میں چلایا اور خون کو لکڑی پر سے ٹپکتے ہوئے دیکھا مجھے اس وقت طفلانہ استعجاب کے سوا اور کسی امر کا احساس نہ تھا لیکن اچانک میری آنکھوں کے سامنے اندازہ آگیا اور مجھے کسی امر کا ہوش نہ رہا میں نے کبھی یہ نہ سنا تھا کہ خون کو دیکھ کر آدمی بیہوش ہو جاتا ہے یا جی متلانے لگتا ہے۔ مجھے اس سے کسی قسم کی وحشت یا خوف کا احساس نہ تھا اس لئے مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اتنی چھوٹی سی عمر میں بھی بعد میں مجھے اس امر پر پڑی حیرت ہوئی کہ ایک ڈول بھر سرخ سیال شے کی موجودگی محض نے مجھ میں اس قسم کے شدید جسمانی اثرات کیونکر پیدا کر دیئے؟

اس امر کا بہترین ثبوت کہ جذبہ کافرزی سبب کوئی قطعی اثر ہے جو اعصاب پر پڑتا ہے امراض کے ان واقعات سے ملتا ہے جن میں جذبہ بے مقصد رہ جاتا ہے۔ میرے نظریہ میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم نہایت ہی آسانی کے ساتھ امراضی حالتوں اور معمولی حالتوں کو ایک ہی اصول کے ماتحت بیان کر سکتے ہیں۔ ہر پاگل خانہ میں ہم کو ایسے مریض ملتے ہیں جو بلا وجہ خوف غصہ رنج یا غرور میں مبتلا ہوتے ہیں اور ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جو پورے خارجی اثرات کے موجود ہونے کے باوجود بھی جذبہ میں مبتلا نہیں ہو سکتے پہلی حالت میں تو ہم کو یہ ماننا پڑیگا کہ عصبی آلات کسی ایک عصبی جہت میں اس قدر ذکی ہیں ہو جانے ہیں کہ تقریباً ہر چیز خواہ وہ کتنا ہی ناکافی و غیر صحیح کیوں نہ ہو ان کو اس جہت میں پہنچ کر دیتا ہے اور احساسات کا وہ مرکب پیدا کر دیتا ہے جس کا جذبہ کا جسد نفسی بنا ہوا ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص لبا ساف نہیں لے سکتا دل اس کا دھڑکتا ہے سینہ و شکم میں اس کے ایسا تغیر محسوس ہوتا ہے جو قلبی پریشانی کے وقت ہوتا ہے خاموش بیٹھنے اور بولک جانے کا رجحان اس سے ظاہر ہوتا ہے اس کے ساتھ اس میں اور ایسے احتیاطی اعمال ہو رہے ہیں جن کا فی الحال ہم کو علم ہی نہیں اور یہ سب خود بخود اور بلا وجہ ہو رہے ہیں لیکن ان سب کا مجموعی اثر اس

پر یہ ہو گا کہ وہ جذبہ خوف کو محسوس کرے گا اور دہمی خوف کا مریض ہو گا۔
 میرے ایک دوست اس مرض میں مبتلا تھے ان کا بیان یہ ہے کہ
 مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام قصہ قلب اور آلات تنفس کے گرد
 ہوتا ہے۔ جب کبھی اس مرض کا دورہ ہوتا ہے تو میری نوپہی کوشش ہوتی
 ہے کہ سانس کو قابو میں کروں اور قلب کو سکون دوں۔ جس وقت میں
 سانس بے بے یے لگتا ہوں تو واقعہ یہ ہے کہ خوف دور ہو جاتا ہے؛
 اس حالت میں جذبہ جسمانی حالت کے احساس کے علاوہ اور
 کچھ نہیں ہے اور اس کی علت خالصتہً جسمانی ہوتی ہے؛
 دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ ہر جسمانی تغیر خواہ وہ کسی قسم کا بھی
 ہو اسی وقت شدت یا خفت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جسوقت اس کا
 وقوع ہوتا ہے۔ اگر معلوم نے اس طرف کبھی توجہ نہیں کی ہے تو اس کیلئے
 یہ تحقیق کرنا کہ خود مجھ میں ایسے کتنے مقامی جسمانی احساسات ہیں جن کو
 میں اپنی مختلف جذبی حالتوں سے مخصوص سمجھ سکتا ہوں خالی از دلچسپی نہ ہو گا۔
 اس سے یہ امید کرنا تو بیجا ہے کہ وہ اس قسم کی تحلیل کے لئے کسی شدید
 جذبی ہیجان کو رد کرنے پر قادر ہو سکے گا۔ لیکن جن حالتوں میں شدت زیادہ
 نہیں ہوتی ان کا تو وہ مشاہدہ کر سکتا ہے اور جو بات خفیف حالتوں کے
 متعلق صحیح معلوم ہو اس کو ہم شدید حالتوں کے متعلق ہی صحیح مان سکتے
 ہیں۔ ہمارا کل جسم محسوس طور پر زندہ ہے اور اس کا ہر حصہ اس جس
 شخصیت میں جو ہم میں سے سب کے ساتھ ہوتی ہے اپنا احساس شریک
 کرتا ہے خواہ وہ خمی ہو یا جلی خوشگوار ہو یا تکلیف دہ یا شکوک یا مکرس قدر
 حیرت کے قابل ہے کہ کیسی چھوٹی چھوٹی چیزیں حیثیت کے ان مرکبات
 کو واضح اور نمودار کرتی ہیں۔ خفیف سی تکلیف میں بھی یہ بات آسانی کے
 ساتھ مشاہدہ کی جاسکتی ہے کہ آنکھیں اور برو منقبض ہوتے ہیں جسوقت
 ذرا دیر کے لئے طبیعت پریشان ہوتی ہے۔ تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلق
 میں کوئی شے اٹکی ہوئی ہے جو جھلکتے وقت گلے کے صاف کرنے یا خفیف

کھانسنے پر مجبور کرتی ہے۔ اسی طرح اور جتنی مثالیں لو ان کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا جاسکتا ہے۔ ان عضوی تغیرات کی جو مختلف ترتیبات ہو سکتی ہیں ان سے یہ بات واضح معلوم ہوتی ہے کہ جذبہ کی کوئی قسم جسمانی رد عمل کے بغیر حیثیت مجموعی ایسی عدم المثال نہیں ہو سکتی جیسی کہ خود ذہنی حالت ہوتی ہے۔ اجزاء متغیرہ کی تعداد عظیم کسی ایک جذبہ کے کامل اظہار کے اعادہ کو بہت ہی دشوار کر دیتی ہے۔ ممکن ہے ہم عضلات ارادی میں تو اس کو معلوم کر سکیں لیکن جلد غدد اور احشاء میں ناکام رہیں۔ جس طرح مصنوعی جھینک میں سے حقیقت کا کچھ جزو معدوم ہوتا ہے اسی طرح غم یا جوش کا اگر معمولی سبب نہ ہو تو یہ کچھ کھو گھلا اور بے سفر سا معلوم ہو گا۔

اب میں اپنے نظریہ کا سب سے اہم جزو بیان کرتا ہوں جو یہ ہے کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا تصور کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی تمام علامات جسمانی نکال ڈالیں تو ہم کو یہ معلوم ہو گا کہ اس کے بعد کچھ بھی باقی نہیں رہا یعنی وہ ذہنی مادہ بھی باقی نہیں رہتا جس سے جذبہ بن سکے محض اور اک کی سرد اور بے غرض حالت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اکثر لوگوں سے جب اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے تو وہ اپنے تامل سے اس بیان کی تائید کرتے ہیں لیکن بعض ایسے بھی ہیں جن کو اس امر پر اصرار ہے کہ ہمارے تامل سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں کے یہ مسئلہ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ جب ان سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ ہنسی کے تمام احساس اور ہنسنے کے کل رجحان کو ایک شے کے مضحکہ خیز ہونیکے شعور سے نکال ڈالو اور بتاؤ کہ اس کے مضحکہ خیز ہونے کا احساس کس شے سے مشابہ ہے آیا یہ اس اور اک سے کچھ زیادہ ہے کہ یہ چیز مضحکہ خیز اشیا کی جماعت سے غفلت رکھتی ہے تو وہ جواباً اسی امر پر اصرار کرتے ہیں کہ جو بات تم کہتے ہو وہ تو قطعاً ناممکن ہے ہم تو جب مضحکہ خیز شے کو دیکھیں گے تو لازمی طور پر ہنسی اس میں شک نہیں کہ ایک مضحکہ خیز شے کو دیکھنا اور ہنسی کے رجحان کو دوبارہ دینا کچھ آسان کام نہیں ایک جذبی

حالت میں جب اپنے اوج کمال پر ہو تو اس وقت سے بعض عناصر احساس نکال ڈالتا اور پھر پوچھنا کہ باقی کیا بچا ایک محض خیالی امر ہے۔ اس کے باوجود میرا یہ خیال ہے کہ جو لوگ اس مسئلہ کو صحیح معنی میں سمجھ گئے ہیں وہ نظریہ بالا سے ضرور متفق ہونگے۔ خیال کرنے کی بات ہے کہ اگر خوف سے قلب کی حرکت تیز نہ ہو سانس نہ پھولے ہونٹ نہ کانپیں ہاتھ پاؤں کمزور نہ پڑ جائیں رواں کھڑا نہ ہو جائے احتیاء میں قراقر نہ ہو تو یہ کس قسم کا جذبہ خوف ہو گا۔ کم از کم میں تو اس کا تخیل نہیں کر سکتا۔ کیا کوئی شخص ایسی حالت غضب کا تصور کر سکتا ہے جس میں نہ تو سینہ میں جوش ہو نہ چہرہ پر سرخی ہو نہ نتھنے پھیلے ہوئے ہوں نہ دانت کچکچائیں نہ تشدد آمیز عمل کی طرف رجحان ہو بلکہ اس کے بجائے عضلات ڈھیلے ہوں متفلس معمول کے مطابق ہو چہرہ پر اطمینان کے آثار ہوں۔ کتاب ہذا کا مصنف تو کم از کم ایسے غصہ کا تصور نہیں کر سکتا۔ جو نہی علامات غضب کی جس مفقود ہوتی ہے تو غصہ بھی کا فور ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شے اس کی جگہ لیتی ہے تو وہ کوئی بے جوش اور ٹھنڈے دل کا فیصلہ ہوتا ہے جو صرف ذہنی حلقہ تک محدود ہوتا ہے۔ اور یہ کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ فلاں شخص یا اشخاص اپنی خطاؤں کی پاداش میں مستوجب سزا ہیں۔ یہی حال غم کا ہے اگر آنسو نہ بہتے ہوں سبکیاں نہ آئیں دل اندر ہی اندر بیٹھتا ہو محسوس نہ ہو سینہ کی ہڈی میں درد نہ ہو تو یہ کیسا غم ہو گا یہ ایک بے احساسی کا دتو ہو گا کہ یہ حالات قابل افسوس ہیں۔ جس جذبہ کو بھی ہو اس کے متعلق یہی نتیجہ نکلے گا۔ اگر انسانی جذبہ کو اس کے ظاہری آثار و علامات سے علیحدہ کر لیا جائے تو یہ محض صفر ہی رہ جاتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایسا کر نا محال کو ممکن کرتا ہے یا یہ کہ روح کو بے جسم زندہ رہنے پر مجبور کرتا ہے۔ لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ جذبہ کا اس کے جسمانی احساسات کے بغیر تصور نہیں کر سکتے۔ جس قدر غور سے میں اپنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں اسی قدر مجھے اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے مجھ میں جتنے

کنیف جذبات و تاثرات ہیں وہ درحقیقت ان جسمانی تغیرات سے بنے ہیں اور انھیں پرشتل ہیں جن کو ہم معمولاً ان کی علامات یا نتائج کہتے ہیں اور اسی قدر مجھ پر یہ بات واضح ہوتی جاتی ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے تو میں شدید یا خفیف کسی قسم کے بھی تاثر کو محسوس نہ کر سکوں اور مادی زندگی صرف وقوفی اور عقلی قسم ہی کی رہ جائے۔ اس قسم کی زندگی ممکن ہے قدیم حکماء کا معیار ہو لیکن جو لوگ پرستش حسیت کے احیاء کے چند نسلوں کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس کا شوق نہیں رکھ سکتے ؟

اس نظریہ کو مادی یہ نظریہ ان نظریات سے تو کم و بیش مادی نہیں ہے جو نہ کہنا چاہئے یہ کہتے ہیں کہ ہمارے جذبات عصبی اعمال کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں۔ جب تک کہ یہ عام الفاظ میں بیان کیا جائیگا

اس وقت تک تو کتاب ہذا کے قارئین میں سے غالباً کوئی اس کی مخالفت نہ کرے گا۔ جس نظریہ کی یہاں تائید کی جا رہی ہے اگر کسی کو اب بھی اس میں مادیت نظر آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس میں خاص اعمال سے مدد دیکھنی ہے۔ یہ اعمال حسی ہیں جن کو خارجی واقعات درآئندہ تموجات کے ذریعہ سے پیدا کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلاطون پسند ان نفسیات ان اعمال کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان میں کچھ رکاکت سی پائی جاتی ہے۔ لیکن داخلی طور پر ہمارے جذبات جو کچھ ہیں وہی رہیں گے۔ ان کے ظہور کی عضویاتی وجہ ان میں تغیر پیدا نہیں کر سکتی۔ اگر کسی عضویاتی نقطہ یہ آغاز کی رو سے یہ عمیق خالص معیشتی اور روحانی واقعات ہیں تو یہ اس حسی نظریہ کی بنا پر کچھ کم عمیق خالص روحانی اور قابل لحاظ نہیں ہو جاتے۔ خود ان کے اندر ایک معیار قیمت ہوتا ہے اور جذبات کے موجودہ نظریہ کو اس امر کے ثبوت میں استعمال کرنا کہ حسی اعمال کا ذیل و مادی ہونا ضروری نہیں ہے اسی قدر معقول ہے جس قدر کہ ان کی رذالت و مادیت سے یہ ثبوت دینا کہ اس قسم کا نظریہ صحیح نہیں ہو سکتا !

اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو ہر جذبہ چند عناصر کے مجموعہ کا نتیجہ ہوتا ہے

اور ہر عنصر ایسے عضوی عمل سے پیدا ہوتا ہے جس کی نوعیت سے ہم اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں یہ عناصر سب کے سب عضوی تغیرات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک پہچان آور شے کا اضطراری نتیجہ ہوتا ہے اب فی الفور متعین سوالات پیدا ہو جاتے ہیں جو ان سے بہت چھپدہ ہیں جو اس نظریہ کے بغیر صرف ممکن تھے۔ پہلے سوالات اصطفاغ سے متعلق تھے جذبہ کس جنس سے تعلق رکھتا ہے کس جذبہ کی کونسی نوع ہے یا بیان و تشریح سے متعلق تھے، ایک جذبہ کی کیا کیا علامات ہیں اب علی سوالات درپیش ہیں یہ شے کن تغیرات کا باعث ہوتی ہے اور وہ شے کو کسے تغیرات پیدا کرتی ہے۔ یہ چیزیں یہی خاص تغیرات کیوں پیدا کرتی ہیں اور تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں، اس طرح ہم سطحی تحقیقات سے عمیق تفتیش کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ اصطفاغ و تشریح حکمت کا ادنیٰ ترین درجہ ہے۔ جس وقت علی سوالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ پائیں گاہ میں جا پڑتے ہیں۔ یہ صرف اس حد تک اہم ہیں جس حد تک ان سے علی سوالات کے جواب دینے میں سہولت ہوتی ہے۔ اب جس وقت کسی جذبہ کی علی اعتبار سے فوجیہ ہو جائے گی اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ فلان شے لا تعداد اضطراری افعال کا باعث ہوئی ہے جن کا اس کے ساتھ ہی احسا ہو گیا ہے تو ہم کو یہ امر فوراً نظر آجائے گا کہ مختلف جذبات کی تعداد کی کیوں کوئی حد نہیں ہے اور مختلف افراد کے جذبات میں کیوں غیر محدود اختلاف ہو سکتا ہے۔ اور اختلاف بھی دو قسم کا یعنی ایک تو انجی ساختہ کا اور دوسرے ان معروضات کا جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں کیونکہ اضطراری عمل میں کوئی شے دوامی طور پر متعین تو ہوتی نہیں ہر قسم کا اضطراری نتیجہ ممکن ہے اور یہ امر متحقق ہے کہ اضطراری افعال میں فی الحقیقت بحد اختلاف ہوتا ہے،

مختصر یہ کہ اگر کوئی عرض پوری ہوتی ہو تو جذبات کا ہر اصطفاغ صحیح اور اسی قدر قرین فطرت ہو سکتا ہے۔ اور اس قسم کے سوال کہ عنصر

یا خوف کی حقیقی اور مخصوص علامت کیا ہے کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتے اس کے بجائے اب ہمارے لئے تحقیق طلب سوال یہ ہے کہ غصہ یا خوف کی مخصوص علامات کس طرح سے عالم وجود میں آتی ہیں عضوی میکانیک کے لئے ایک طرف اور تاریخ کے لئے دوسری طرف یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے جو (اور حقیقی مسائل کی طرح) اپنی نوعیت کے اعتبار سے قابل جواب ہے اگرچہ جواب کا ملنا ذرا دشوار ہو آئندہ کسی صفحہ پر میں ان کوششوں کا تذکرہ کروں گا جو اس سوال کے جواب دینے کے متعلق کی گئی ہے۔

ایک نتیجہ کی تصدیق اگر ہمارا نظریہ صحیح ہے تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ اگر کسی جذبہ کے نام نہاد مظاہر و علامت ارادۃ اور دیدہ دانستہ پیدا کر لئے جائیں تو اس سے خود جذبہ پیدا ہو جائے گا۔ اب جس حد تک اس کی جانچ ہو سکتی ہے تجربہ اس کی تائید کرتا ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ بھگدڑ سے دشمن کی ذہبت کس قدر غالب آجاتی ہے اور غصہ یا غم کی علامات کے اظہار سے یہ جذبات کس قدر شدید ہو جاتے ہیں۔ سکی رنج کو شدید تر کر دیتی ہے اور اپنے سے بھی قوی تر بسکی کا باعث ہوتی ہے یہاں تک آخر کار تنکان کا غلبہ سکون بخشتا ہے غصے کے متعلق تو ہر شخص جانتا ہے کہ بار بار ظاہر کرنے سے یہ کس حد تک پہنچ جاتا ہے کسی جذبہ کا اگر اظہار نہ کر دو تو یہ معدوم ہو جاتا ہے اسے جوش غضب کا اظہار کرنے سے قبل دس تک گن لو اس کا محل بالکل مضحکہ خیز معلوم ہونے لگے گا جرات کو بحال رکھنے کے لئے سیٹی بجانا محض استعارہ ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس دن بھر گردن جھکائے بیٹھے رہو ٹھنڈے سانس بھرے جاؤ۔ اور ہر بات کا رنجیدہ آواز سے جواب دو رنج باقی رہیگا۔ اخلاقی تعلیم میں اس سے زیادہ قیمتی کوئی اصول نہیں ہے اور جن لوگوں کو تجربہ ہے وہ جانتے ہوں گے کہ اگر ہم اپنے غیر خوشگوار جذبات رجحانات پر غالب ہونا چاہیں تو ہم کو ہوشیاری اور شروع شروع میں ٹھنڈے دل سے ان کے مخالف رجحانات کی خارجی حرکات کی مشق

کرنی چاہئے جن کو ہم اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ استقلال کا لازمی طور پر پھیلنے کا۔ اور انگلیں اور مردہ دلی رفتہ رفتہ معدوم ہو جائے گی اور خوشی اور نرمی ان کی جگہ لیں گی۔ اپنی پیشانی کے حکمن دور کرو آنکھوں کو شگفتہ بناؤ اور جسم کو ہلکی حصہ کے بجائے ٹھہری حصہ کی طرف سے خم دو پوری آواز سے بولو پچھے دل سے علیک سلیک کرو اس پر اگر تمہارا دل رفتہ رفتہ موم نہ ہو جائے تو یوں سمجھو کہ یہ پتھر کا بنا ہوا ہے۔

اس کی مخالفت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اکثر ایکٹر جو ظاہری علامات کی بالکل نقل کر لیتے ہیں اور چہرہ انداز و آواز سے وہی حالت بنا لیتے ہیں ان کا بیان یہ ہے کہ کسی قسم کے جذبہ کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ ولیم آرجر نے اعداد شمار کئے ذریعہ سے ان لوگوں کے متعلق نہایت ہی مفید تحقیق کی ہے ان کا بیان یہ ہے کہ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ جب ہم کوئی نقل پوری طرح سے کرتے ہیں تو اس کا جذبہ ہم پر بالکل طاری ہو جاتا ہے۔ ایکٹر کے بیان میں جو اختلاف ہے اس کی توجیہ غالباً آسان ہے۔ بعض اشخاص اظہار کے احشائی اور عضوی جزو کو دبا سکتے ہیں اور بعض نہیں دبا سکتے۔ اور غالباً جذبہ کا زیادہ تر دار مدار اسی حصہ پر ہے۔ جو ایکٹر جذبہ کو محسوس کرتے ہیں وہ احشائی اور عضوی جزو کا کل طور پر علم نہ نہیں کر سکتے جو محسوس نہیں کرتے وہ احشائی اور عضوی جزو کو بالکل علم نہ کر سکتے ہیں۔

ایک اعتراض کا جواب | اس نظریہ کے خلاف یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے اور میں عموماً اس کو شدید تر کر دیتا ہے۔ اگر موقع ایسا ہو کہ ہم نہیں نہ سکتے ہوں تو کسی شے کا مضمحلہ خیز ہونا قطعاً تکلیف دہ ہو جاتا۔ اگر خوف کی وجہ سے حصہ کا اظہار نہ ہو سکے تو یہ دس گونہ نفرت سے بدل جاتا ہے۔ اور ان میں سے کسی جذبہ کا بھی آزادی کے ساتھ ظاہر کر لینا سکون بخش ہوتا ہے۔

یہ اعتراض اس قدر حقیقی نہیں جس قدر کہ سطحی ہے۔ دوران اظہار میں جذبہ ہمیشہ محسوس ہوتا ہے۔ اس کے بعد چونکہ مرکز معمولاً خالی ہو جاتے ہیں ہم اس کو محسوس نہیں کرتے لیکن جس حالت میں اخراج کا وجہی حصہ واپس لیا جاتا ہے ممکن ہے اس حالت میں صدری اور اشتانی حصہ زیادہ شدید اور پائیدار ہوں جیسا کہ دلی ہوئی ہنسی کی حالت میں ہوتا ہے۔ یا ممکن ہے کہ اصلی جذبہ کا معروض محرک اور روکنے والی قوت کی ترکیب سے بالکل دوسرے جذبہ میں بدل جائے جس میں پہلے سے مختلف اور ممکن ہے شدید تر عنصر کی ایجان واقع ہو۔ اگر میں اپنے دشمن کو مار ڈالنا چاہتا ہوں مگر اس کے مار ڈالنے کی جرات مجھ میں نہ ہو تو اس میں شک نہیں میرا جذبہ اس سے بالکل مختلف ہو گا جو اس حالت میں ہوتا جس حالت میں اپنے غیب کو فرو ہو جانے کا موقع دیتا۔ لہذا یہ حیثیت مجموعی اس اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے۔

جذبات لطیف جمالیاتی جذبات میں ممکن ہے جسمانی رد عمل اور احساس دونوں خفیف ہوں ایک نقاد فن عمل فن کا ذہانت اور رد کچھ پن سے اندازہ کرتا ہے۔ لیکن کبھی فن شدید جذبات کا بھی باعث ہو سکتے ہیں جب کبھی ایسا ہوتا ہے تو ہمارا نظریہ اس کے تجربہ کے اوپر بھی صادق آتا ہے۔ ہمارا نظریہ یہ چاہتا ہے کہ داخلی متوجات جذبات کی بنا ہوں۔ لیکن ثانوی عضوی رد عمل خواہ تو اس سے ایجان پذیر ہوں یا نہ ہوں عمل فن کا ادراک بہ حال داخلی متوجات ہی کے ذریعہ ہوتا ہے۔ منظر فن خود ایک معروض حس ہوتا ہے اور معروض حس کا ادراک چونکہ ظاہر یا شدید تجربہ ہوتا ہے اس لئے جو کچھ لذت اس کے ساتھ ہوگی اس میں نمایاں پن اور شدت ہوگی۔

اس سے مجھے انکار نہیں کہ لذت لطیف بھی ہو سکتی ہے یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ خارجی متوجات کے بغیر خالصہ کوئی دماغی جذبہ بھی ہو سکتا ہے۔ اخلاقی طمانیت شکر گزاری یا استعجاب کسی سوال کے حل ہونے پر

ایک قسم کا طمینان یہ خالص و ماضی جذبات ہیں۔ لیکن جب ان کے ساتھ جسمانی احساسات رونما نہیں ہوتے اس وقت شدید جذبات کے مقابلہ میں ان کی کمزوری اور بھی زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ خیالی اور تاثر پذیر اشخاص میں و ماضی جذبہ کے ساتھ جسمانی اثرات بھی ضرور شریک ہو جاتے ہیں مثلاً جب کسی حقیقت کا احساس ہوتا ہے تو اس وقت آواز جھرجھری اور آنکھیں اشک آلود ہو جاتی ہیں جب کبھی حد سے زیادہ مسرت ہوتی ہے تو اس کا محل کتنا ہی عقلی کیوں نہ ہو مگر یہ ثانوی اعمال ضرور رونما ہو جاتے ہیں۔ لیکن جب تک ہم استدلال یا ظرافت کے حسن پر واقف ہو سکتے ہیں تکتے جنگ کسی مقدمہ کو دیکھ کر بہتر امید نہیں ہو جاتا یا سیر چشمی کے کام کو دیکھ کر جھومنے نہیں لگتے اس وقت تک ہمارے ذہن کی حالت کو مشکل سے جذبی کہا جاسکتا ہے حقیقت میں یہ محض اس امر کا ذہنی ادراک ہوتا ہے کہ بعض چیزوں کو کیونکر صرف حق بجانب طریقہ نہ کریمانہ وغیرہ کہہ سکتے ہیں نفس کی اس قسم کی منصفانہ حالت کو جذبی نہیں بلکہ وقوفی کہنا چاہئے۔

خوف کی تشریح صفحہ ۳۴ پر جو وجوہ بیان کئے ہیں ان کی بنیاد پر جس جذبات کی کوئی فہرست اصطفاف یا ان کی علامات کی تشریح و توضیح نہ کروں گا۔ قریباً کل واقعات سے متعلق خود واقف ہے تاہم علامات خوف کے متعلق بہترین تشریح کارنامہ ڈارون کا بیان ہے جس کا ذیل میں اقباس درج کیا جاتا ہے۔

خوف سے پہلے اکثر حیرت ہوتی ہے اور اس میں اور حیرت میں اس قدر مشابہت بھی ہے کہ دونوں سے باصرہ اور سامعہ دفعتاً متہیج ہو جاتے ہیں دونوں میں آنکھیں اور منہ بالکل کھل جاتے ہیں اور بارہا اوپر کو اٹھ جاتے ہیں۔ خوف دوم شخص ابتداءً بت کی طرح ساکت و صامت کھڑا رہتا ہے یا کچھ فطری طور پر دبک جاتا ہے۔ گو یا حریف کی نظر سے بچنا چاہتا ہے قلب سرعت و شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے جس سے اس کی احتیاج کی سی کیفیت ہو جاتی ہے یا پسلیوں سے ٹکرائے لگتا ہے

لیکن اس وقت یہ معمولی سے کچھ زیادہ کام نہیں کرتا جس سے جسم کے کل حصوں کو خون کی زیادہ مقدار پہنچنے لگتی ہو کیوں کہ جلد فوراً ہی اس طرح سے زرد پڑ جاتی ہے جیسے کہ ابتدائی فطری کی حالت میں ہوتا ہے سطح کی یہ زردی بیشتر یا تمام تراس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ حرکی مرکز اس طرح متاثر ہوتا ہے جس سے جلد کی چھوٹی ٹریبیاں منقبض ہونے لگتی ہیں شدت خوف کے عالم میں جلد پر بہت اثر پڑتا ہے جس کا ثبوت پسینہ ہے کیونکہ یہ نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر فوراً ہی نکلنے لگتا ہے۔ چونکہ سطح جسم اس وقت ٹھنڈی ہوتی ہے اس لئے پسینہ کانگھنا اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے اسی سے سرد پسینہ کا محاورہ بنا ہے۔ حالانکہ پسینہ لانے والے یا معرق غدود صحیح طور پر اس وقت عمل کرتے ہیں جس وقت جسم گرم ہوا ہے رواں بھی کھڑا ہو جاتا ہے اور عضلات کا پٹنے لگتے ہیں۔ چونکہ قلب کا انقباض صحیح نہیں ہوتا اس لئے تنفس مرہج ہو جاتا ہے۔ اعصاب دہن کے غدود پورے طور پر عمل نہیں کرتے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ منہ خشک ہو جاتا ہے اور اکثر کھلتا اور بند ہوتا ہے۔ میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ خفیف سے خوف کے عالم میں جھانپاٹ لینے کا شدید رجحان ہوتا ہے۔ خوف کی ایک سب سے نمایاں علامت عضلات جسم کی کپکپی ہے۔ اور یہ اکثر پہلے ہونٹوں پر نمایاں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اور منہ کے خشک ہو جانے سے آواز جھرجھری اور غیر واضح ہو جاتی ہے۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ بالکل ہی نہیں نکلتی۔

جب خوف بڑھ کر ہیمیت ہو جاتا ہے تو ہم کو اور جذبات کی طرح اس میں بھی بہت سے مختلف نتائج نظر آتے ہیں قلب نہایت شدت کیساتھ حرکت کرتا ہے۔ یا اس کی حرکت بالکل رک جاتی ہے۔ اور غشی طاری ہو جاتی ہے۔ چہرہ پر مردنی چھا جاتی ہے۔ سانس مشکل آتا ہے۔ کماؤ پھیل جاتے ہیں انسان کا نپٹا ہے اور ہونٹوں سے تھنج کی سی حرکت روٹا ہوتی ہے۔ رخساروں پر کپکپی نمایاں ہوتی ہے۔ گلے میں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی شے اٹکی ہوئی ہے آنکھوں کے ڈھیلے اس شے پر

جسے ہوے ہیں جس سے انسان خائف ہو جاتا ہے اور بچپنی کے ساتھ ادھر ادھر گھومتے ہیں۔

پتلیاں بہت پھیل جاتی ہیں۔ جسم کے تمام عضلات یا تو جس سخت ہو جاتے ہیں یا ان سے کتنی حرکات ظاہر ہوتی ہیں۔ مٹھیوں کو انسان کبھی دباتا ہے کبھی کھوتا ہے بھی جھٹکے دیتا ہے۔ کبھی بازو پھیل جاتے ہیں اور ان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ گویا کسی خطرے کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ہاتھوں کو زور سے سر پر مارتا ہے۔ آخری حرکت سٹر ہیجی نور نے ایک خوف زدہ آسٹریلوی میں مشاہدہ کی تھی بعض حالتوں میں اچانک بھاگ جانے کا نہایت ہی شدید جھان ہوتا ہے اور یہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ جری سے جری سپاہی بھی اچانک اس سے متاثر ہو کر بھاگ سکتا ہے۔

جذبہ رد عمل کی وہ مختلف معروضات کیونکہ عالم وجود میں آتے ہیں جو جذبہ کو ہچان میں لا کر اس سے ایسے مخصوص اور مختلف

جسمانی نتائج پیدا کر دیتے ہیں۔ یہ سوال حال ہی میں اٹھا ہے۔ اس پر اس کے جواب دینے کی بعض دلچسپ کوششیں کی گئی ہیں۔

بعض حرکات اظہار کی اس طرح پر توجہ کی جاسکتی ہے کہ یہ ان حرکات کے کمزور اعادے ہیں جو زمانہ سابق میں (جبکہ وہ قوی تھیں) موضوع کیلئے مفید تھیں اسی طرح بعض ان حرکات کے کمزور اعادہ ہیں جو بہ حالات دیگر ایسی حرکات کی متلازم تھیں جو عضلاتی اعتبار سے موضوع کے لئے مفید تھیں دوسری قسم کے رد عمل کی مثال میں خوف و غصہ میں نفس کی بے قاعدگی کو پیش کر سکتے ہیں جو انسان کے حملوں اور مدافعتی حرکتوں کی یا سخت بھاگڑ کی عضوی یادگار ہے۔ کم از کم سٹر اپنٹر کی رائے یہ ہے جس کو اب لوگ تسلیم کرتے گئے ہیں۔ اور جہاں تک میں جانتا ہوں غالباً یہی صاحب ہیں جنہوں نے سب سے پہلی مرتبہ یہ کہا تھا کہ غصہ و خوف کی دیگر حرکات کی بھی توجہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ زمانہ ماضی کے مفید

افعال کا تحت الشعوری و خفیف مہمان ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ زخم لگتے یا بھٹا گئے وقت جو حالت ہوتی ہے اس کا

خفیف متقدار میں تجربہ ہونا حالت خوف کے مرادف ہے۔ اور جو ذہنی

حالت پکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کو ظاہر کرتی ہے وہ خفیف متقدار

پکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کی خواہش کے مساوی ہے۔ یہ امر کہ میلان

افعال محض ان نفسی حالتوں کے خفیف نتیجے ہوتے ہیں جن کو ان افعال

میں دخل ہوتا ہے ان میلانات کی فطری زبان سے ثابت ہے مثلاً خوف

جب شدید ہوتا ہے تو یہ اپنے آپ کو شور و شیون سے بچ بچنے کی کوششوں

دل کی دھڑکن، اور اعضا کی پکپی سے ظاہر کرتا ہے اور یہی چیزیں انسان

سے اس وقت ظاہر ہوتی ہیں جب اس مصیبت سے واقف تکلیف اٹھاتا ہے

جس سے کہ وہ ڈرتا ہے۔ جذب غضب نظام عضلی کا عام تناؤ دانت میسے

پنچے نکالنے آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے بھٹنے پھیلانے اور غرائے سے ظاہر

ہوتا ہے اور یہ ان افعال کی کمزور صورتیں ہیں جو شکار مارنے کے وقت

ہوتے ہیں۔ ان خارجی شہادتوں کے ساتھ ہر شخص ذہنی شہادتوں

کا اضافہ کر سکتا ہے۔ اس امر کی ہر شخص شہادت دے سکتا ہے کہ خوف محض

بعض تکلیف وہ نتیجے کے استحضار کا نام ہے۔ اور غصہ ان افعال و اثرات

کے ذہنی استحضار کا نام ہے جو اس وقت ہوتے ہیں جب انسان کسی

فصل کو کسی قسم کی تکلیف پہنچاتا ہے۔

اس اصول سے کہ مذہبہ ان ردات عمل کی کمزور شکل ہے جو مہج کے

ساتھ شدید حالتوں میں معاملہ کرنے میں مفید ہوا کرتے تھے۔ مختلف

طور پر کام لیا گیا ہے۔

ناک بھوں چڑھانے زہر خندہ کرنے یعنی اوپر کے ہونٹ کو اوپر

چڑھانے سے جیسی خفیف علامت تک کے متعلق ڈارون یہ کہتا ہے کہ یہ

اس وقت کی یادگار ہیں جب ہمارے مورث بڑی تھوئیاں رکھتے تھے

اور حملے کے وقت ان کو کھول لیا کرتے تھے جس طرح ہے کہ اب

کہتے کرتے ہیں۔ اسی طرح سے توجہ کے وقت بھنبوں چڑھانے یا حیرت کے وقت منہ کھولنے کے متعلق وہی مصنف یہ کہتا ہے کہ شدید حالتوں میں اس قسم کی حرکات مفید تھیں مگر وہ حرکتیں انھیں کی یادگار ہیں۔ اور اس وقت اوپر چڑھتے ہیں جب اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے آنکھوں کو کھولتے ہیں۔ منہ اس وقت کھلتا ہے جس وقت کسی شے کو نہایت ہی شوق اور غور سے سنتے ہیں جس کے ساتھ عضلی کوئٹش سے پہلے سانس تک کو روکتے ہیں۔ غصہ میں تھنبوں کے پھیلنے کی اپنسر یہ توجہ کرتا ہے کہ ہمارے مورث لڑتے وقت ایک دوسرے کے جسم کو منہ میں لے لیا کرتے تھے۔ جس وقت ان کے منہ میں حریف کا جسم آہوتا تھا تو سانس لینے میں دقت ہوتی تھی تو وہ نتھنے پھیلا کر سانس لیتے تھے۔

خوف کی حالت میں کیکپی کی مانی گا زایہ وجہ تھلتا ہے کہ یہ خون کو گرم کرنے کی خاطر ہوتی ہے۔ غصہ میں چہرہ اور گردن کی سرخی کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ چونکہ قلب کے ہیجان سے دماغ کی طرف خون بہت جلا جاتا ہے اس کو سکون دینے کے لئے قدرت نے یہ انتظام رکھا ہے کہ خون گردن اور چہرہ کی طرف لوٹ جاتا ہے جس سے چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ انسوں کے متعلق ڈارون اور ونٹ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سے بھی خون کا زور دماغ کی طرف سے کم ہوتا ہے۔ آنکھ کے گرد عضلات پیشانی پر بل ڈالتے وقت منقبض ہوتے ہیں ان کا ابتداء تو یہ قاعدہ تھا کہ تھنبوں میں چبختے وقت خون آنکھوں کی طرف بکثرت دوڑتا ہے ان عضلات کے انقباض سے زیادہ خون اس طرف نہیں آنے پاتا۔ یہ حرکت اب تک باقی ہے اور جب کوئی دشواریا غیر دلچسپ شے سامنے آتی ہے فوراً پیشانی پر بل پڑ جاتے ہیں۔

ڈارون کہتا ہے کہ چونکہ پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت پر بچے پشت ہا پشت سے عمل کرتے چلتے آتے ہیں اور جب کسی رونا یا چلانا شروع کرتے ہیں تو پیشانی پر ضرور بل پڑ جاتے ہیں تو یہ تکلیف دہ اور

ناگوار شے کی حس کے ساتھ سختی کے ساتھ اتلاف یا گیا ہے۔ اس لئے بڑے ہونے کے بعد بھی جب کبھی اس قسم کے واقعات ہوں گے تو پیشانی پر بل ضرور پڑ جائیں گے اگرچہ اس وقت اس سے رونے چینے کی کبھی نوبت نہیں آتی۔ چھٹے اور ہلانے کو چاہیں تو بہت تھوڑی سی عمر میں روک سکتے ہیں۔ لیکن پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت کو کسی زمانہ میں بھی چھڑانا بہت دشوار ہے۔

ایک اور اصول ہے جس پر ڈارون نے یقیناً قرار واقعی توجہ نہیں کی اور وہ اصول یہ ہے کہ مائل مہیمات حسی پر یکساں رد عمل ہونا چاہئے۔ ایسی صفات کا طویل سلسلہ ہے جو مختلف حسی حلقوں کے ارتسامات میں مشترک ہیں۔ کل اقسام کے تجربہ شہریں ہو سکتے ہیں کل اقسام کے تجربہ شہری یا ٹھوس ہو سکتے ہیں۔ کل حس تیز ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ وٹ اور پڈریٹ نے ہمارے نہایت ہی ظاہر اخلاقی روایات عمل میں سے اکثر کی ذاتی حرکات کی علامات کے طور پر توجیہ کی ہے۔ جب کبھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے جس کو شیریں تلخ یا ترش سے کوئی مناسبت ہوتی ہے تو وہ حرکت ظہور میں آتی ہے جو اس ذائقہ سے پیدا ہوتی، ذہن کی وہ تمام حالتیں جن کے زبان میں استعاری نام ہوتے ہیں مثلاً تلخ شیوں ان کے ساتھ منہ کی مخصوص حرکات نقلی ضرور ہوتی ہیں۔ "اس میں شک نہیں کہ منفرد و اطمینان کے جذبات کا اظہار حرکات قفل سے ضرور ہوتا ہے منفرد متلی کی ابتدائی صورت ہے جس کا اظہار بالعموم منہ چڑانے اور ناک چڑھانے تک محدود رہتا ہے۔ اطمینان کے ساتھ ہونٹوں پر اس طرح کا جسم ہوتا ہے گویا کہ کوئی مزید ارجح نہ کھائی ہے۔ ہمارے یہاں معمولی طور پر جو انکار کا طریقہ ہے یعنی سر کو دائیں بائیں حرکت دینا یہ بھی طفلی کی یاد نگار ہے۔ اس لئے بچے سر کو اس طرح سے حرکت دیتے ہیں کہ ناگوار چیزوں کو منہ میں داخل ہونے سے روک سکیں اس کا مشاہدہ کبھی بچہ پر نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اب یہ حرکت اس وقت ہوتی ہے۔

جب محرک محض ایک ناگوار تصور ہوتا ہے۔ اسی طرح اقرار کرتے وقت سر کو آنکھ کی طرف جھکا کر ناخراک کے منہ میں لینے کے مماثل ہے۔ اخلاقی و معاشی متغیر و ناپسندیدگی کے اظہار کا تعلق بالخصوص عورتوں میں ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو انہی عملی رکتی ہیں یہ بات اس قدر واضح ہے کہ کسی قسم کی تشریح کی محتاج نہیں ہے۔ آنکھ ہر اچانک اندیشہ پر جھپک جاتی ہے اور حرکت کسی ایسے اندیشہ سے مخصوص نہیں جس سے آنکھیں ہی خاص طور پر خطرے میں پڑتی ہوں۔ ہر غیر متوقع اور ناگوار چیز پر آنکھوں کا جھپک جانا رد عمل کی پہلی علامت ہوتی ہے جن حرکات سے مماثلت ظاہر ہوتی ہے ان کی تشریح کے لئے مندرجہ بالا مثالیں کافی ہیں۔

لیکن اگر بعض جذبی روات عمل کی مذکورہ بالا دو اصولوں سے توجیہ ہو سکتی ہے (اور متعلم نے خود محسوس کیا ہو گا کہ بعض امثلہ میں توجیہ کس قدر قیاسی اور کمزور ہے) تو بہت سے روات عمل ایسے بھی باقی رہ جاتے ہیں جن کی اس طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور ان کے متعلق فی الحال ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مہیج کے اصلی اثرات ہیں انہی میں خوف کی حالت میں احشاء اور اندرونی غدد کا تاثر منہ کا تشک ہونا یا ضمنہ کی خرابی اور طبیعت کی متلی ہے سخت غصہ میں جگر کا اختلال ہے جس سے بعض اوقات یرقان ہو جاتا ہے دموی ہیجان میں پیشاب کارکناد ہشت میں شانہ کا سکڑنا انتظار میں جمائیوں کا آنا رنج میں ٹھکے کا گھٹنا پریشانی میں ٹھکے میں خارش سی محسوس ہونا اور بار بار لب نکلتا اہستہ میں قلبی پریشانی بتلی کا چھوٹا بڑا ہونا جلد کے گرم سرد مقامی و عام پسینے، جلد کی تھمتھاہٹ اور غالباً اور علامتیں ہونگی جو موجود تو ہوتی ہیں لیکن اس قدر خفیف ہوتی ہوں گی کہ ان کا پتہ نہیں چلتا اور نہ نام رکھ جاتا ہے

ان کی جو خوف کے علاوہ اور بہت سے ہیجاناات کے ساتھ ہوتی ہے، بقول مسٹر اسپنسر اور سائنر نیٹیٹ کا زامحسوس بیماری کی سی حیثیت رکھتی ہے یہی حال خوف کی دیگر علامات کا ہے۔ یہ جس جانور سے ظاہر ہوتی ہیں اس کو ان سے کوئی نفع نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے

نظام عصبی جیسے پیچیدہ نظام میں ایسی اتفاقی روایات عمل ضرور ہوتی ہوں گی جو خود اپنے کسی ذاتی فائدہ کی بنا پر کبھی عالم وجود میں نہیں آتی۔ بحری سفر میں دورانِ مہر اور طبیعت کا متلا نا گدھی اٹھنا موسیقی کا شوق مختلف منشی اشیاء کی عادت یہی نہیں بلکہ انسان کی تمام تر جمالیاتی زندگی اسی طرح سے اتفاقاً پیدائش کا نتیجہ ثابت ہوگی۔ یہ فرض کرنا حماقت محض ہوگا کہ جذبی روایات عمل میں سے کوئی اسی طرح اتفاقاً پیدا نہ ہوتی ہوگی۔

باب ۲۵

جبلت

اس کی تعریف | جبلت کی تعریف عموماً اس طرح سے کی جاتی ہے کہ یہ ایک قوت ہے عمل کرنے کی، اور اس طرح پر عمل کرنے کی ہے کہ اس عمل سے کچھ نتائج پیدا ہوں مگر ان نتائج کا نہ تو پہلے سے خیال ہو اور نہ اس عمل کی اس سے پہلے کبھی تعلیم ہوئی ہو نہ جبلتیں جسمانی ساخت کے عملی متلازم ہوتی ہیں۔ بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر عضو کے وجود کے ساتھ اس کے عمل کا قدرتی میلان وابستہ ہوتا ہے۔

جن افعال کو جبلتی کہتے ہیں، وہ سب کے سب عام اضطراری افعال کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یہ خاص قسم کے حسی مہیجوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب اس قسم کے مہیجہ حیوان کے جسم سے مس کرتے ہیں یا ماحول میں کچھ فاصلہ پر موجود ہوتے ہیں تو یہ افعال پیدا ہو جاتے ہیں۔ جی چاہے کے پیچھے دوڑتی ہے، کہتے کو دیکھ کر بھاگتی ہے، یا اس کا مقابلہ کرتی ہے، دھڑکے اور دیواروں پر سے گرنے سے احتراز کرتی ہے، آگ اور پانی سے بچتی ہے وغیرہ تو یہ وہ اس لئے نہیں کرتی کہ اس کو زندگی موت یا ذات یا اس کے نفع کا کوئی تصور ہوتا ہے۔ غالباً اس نے ان تعلقات میں سے کسی کو

بھی اس طرح سے حاصل نہیں کیا کہ اس پر معین طور پر رد عمل کرے۔ حالت میں وہ علیحدہ طور پر عمل کرتی ہے، اور اس لئے عمل کرتی ہے کہ وہ ہمیشہ کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ وہ کچھ ایسی بنی ہے کہ جب وہ خاص دھڑکتی ہوئی شے جس کو چاہتے ہیں، اس کے میدان نظر میں ظاہر ہو تو یہ اس کا تعاقب کرے۔ اور جب وہ بھوکے اور شور مچانے والی شے جس کو کھاتے ہیں اس کو دور سے نظر آئے تو یہ بھاگ جائے۔ اور اگر قریب ہو تو دانتوں اور پچھوں سے اس کی تواضع کرے۔ پانی سے پاؤں اور آگ سے منہ کو بچنے لے وغیرہ۔ اس کا نظام عصبی بڑی حد تک اس قسم کے ردات عمل کا مجموعہ ہے یہ ردات عمل چھینک کی طرح اضطرابی اور اتنی ہی خاص نہیں سے وابستہ ہوتی ہیں۔ ایک عالم حیوانیات اگرچہ اپنی آسانی کے خیال سے ان ردات عمل کو عام کنواناٹ کے ذیل میں شمار کرے مگر اس کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ حیوان میں کوئی خاص حس کوئی تشال یا ادراک ان کا باعث ہوتا ہے۔

ابتداءً تو یہ نظریہ ہم کو حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ کیوں کہ حیوان خارجی عالم میں زندگی گزارتا ہے، اور خارجی اشیاء کے خیال سے اس کے لئے لاتعداد تطابقات ماننے پڑتے ہیں۔ جن کا تعین ذرا دشوار معلوم ہوتا ہے، کیا باہمی مطابقت اس قدر جمیدہ اور اس حد تک ہو سکتی ہے؟ کیا ہر شے خاص ہی اشیاء کے مطابق پیدا ہوئی اور محض انہی اشیاء کے مطابق ہوتی ہے۔ جس طرح قفل کنجیوں کے مطابق ہوتے ہیں بلا شک اس کو یوں ہی یقین کرنا پڑے گا۔ عالم کے ذرا ذرا سے درزوں اور گوشوں سے لے کر خود ہماری جلد اور جوارح تک اپنے زندہ کمین رکھتے ہیں جن کے اعضا اس مقام کے اعتبار سے جس میں یہ رہتے ہیں اپنے گرد و پیش سے خوراک حاصل کرنے اور اس کے خطرات کا مقابلہ کرنے کے لئے موزون ہوتے ہیں۔ جس طرح اس خلقی تطابق کی باریکی کی کوئی انتہا نہیں، اور اسی طرح اس کے کمینوں کے عمل تطابق کی باریکی بھی

انتہا نہیں۔

جبلت کے اوپر قدم مصنفوں نے جو خامہ فرسائی کی ہے اس کو بے فائدہ لغاطی کے علاوہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ یہ حضرات اس صاف واضح نقطہ نظر تک کبھی نہ پہنچ سکے۔ بلکہ انھوں نے حیوانات کی پیش میں اور غیب داں قوت (جو انسانی قوتوں سے اس قدر بالاتر ہے) اور خدا کے عز و جل کے فضل پر جس نے ان کو یہ مواہب عطا فرمائے ہیں موہوم استعجاب کرنے میں ہر شے کو پس پشت ڈال دیا ہے لیکن خدا کے تعالیٰ کا فضل پہلے ان کو نظام عصبی عطا فرماتا ہے۔ اور جب ہم اپنی توجہ اس کی طرف منعطف کرتے ہیں تو معاً جبلت ایسی شے معلوم ہونے لگتی ہے جو اور واقعات زندگی سے کچھ کم و بیش

جرت انگیز نہیں ہے۔
 یہ جبلت ایک شے مانے چھینکنے۔ کھانسنے منسنے یا نفع کے ساتھ تال دینے تسویق ہوتی ہے اور گت بجانے کو ہمیں جبلت کہنا چاہئے یا نہیں۔ یہ ایک محض اصطلاحی بحث ہے۔ عمل ہمیشہ ایک ہی

ہوتا ہے اپنی تازہ ترین اور نہایت ہی دلچسپ تصنیف میں مشرمرچی ایچ اسٹنڈر تسویقات کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ حسی تسویقات اور انکی تسویقات اور تصوری تسویقات بر دی میں دیکھنا حسی تسویق ہے، اگر ہم لوگوں کو ایک طرف دوڑتے ہوئے دیکھیں اور اسی طرف دوڑنے لگیں تو یہ اور انکی تسویق ہوئی اور اگر باؤل کر جئے یا مینہ برسے لگے اور ہم کسی پناہ کی جگہ کو تلاش کریں تو یہ تصوری تسویق ہوئی۔ ایک ہی چمیدہ جلی غسل میں بتدریج تینوں قسم کے تسویقات ہونے کو دخل ہو سکتا ہے چنانچہ بھوکا شیر جو خوراک کی تلاش کے لئے نکلتا ہے تو اس میں تصورِ غرض کیساتھ ملکہ عمل کرتا ہے جب اس کو آنکھ کان ناک کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شکار اس سے قریب ہے تو یہ اس کی طرف چلتا ہے۔

جب شکار چونک کر بھاگتا ہے یا تھوڑے فاصلے پر رہ جاتا ہے
یہ اس پر جست کرتا ہے۔ وہ اس کو کھانا اور پھاڑنا اس وقت شروع
کرتا ہے جب اس کو اپنے پنجوں کے ذریعے سے اس کی حس ہوتی ہے
تلاش کرنا۔ اچلنا کودنا پھاڑ کھانا اتنے ہی مختلف عضلی انقباضات
ہیں۔ اور ان میں سے کوئی قسم بھی کسی ایسے مہج سے پیدا نہیں ہوتی
جو دوسری قسم کے فعل کے مناسب ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے خارجی مہیجوں کی موجودگی میں
مختلف حیوانات کیوں اس قسم کی حرکتیں کرتے ہیں جو ہم کو عجیب
معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً مرغی اس قسم کی قطعاً غیر دلچسپ کشتیے جیسے
ٹوکری بھرانڈے میں سینے کی تکلیف کیوں اٹھاتی ہے۔ اگر اسے
کسی قسم کے نتیجہ کا پہلے سے کوئی تصور نہیں ہے۔ اس کا جواب صرف
قیاسی طور پر دیا جاسکتا ہے ہم حیوانوں کی جبلت کا صرف اپنی جبلتوں
سے اندازہ کر سکتے ہیں۔ انسان سے جب ممکن ہوتا ہے تو وہ
سخت فرش کو چھوڑ کر گرم بچھونے پر کیوں نیٹتا ہے۔ ٹھنڈے دن
وہ چمچے کے ٹکڑے کیوں اٹھتے ہیں کمرے میں وہ (سوئیں سے ننانوے
مرتبہ) اس طرح کیوں اٹھتے بیٹھتے ہیں کہ ان کا چہرہ کمرے کے وسط
میں ہوتا ہے۔ اور دیوار کی طرف نہیں ہوتا۔ وہ جہازی بسکٹوں اور
گدے لے پانی پر بکری کے گوشے اور تمپین شراب کو گلیوں ترجیح دیتے
ہیں۔ نوجوان مرد کو نوجوان عورت سے اس قدر دلچسپی کیوں ہوتی
ہے، کہ اس کی ہر شے دنیا بھر کی تمام چیزوں سے دلچسپ اور اہم معلوم
ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ انسانی خصائل
ہیں۔ اور ہر مخلوق اپنی جنس کے عادات و خصائل کو پسند کرتی ہے۔
اور ان کو معمولی سمجھ کر ان پر عمل کرتی ہے۔ حکما ممکن ہے ان عادات
و خصائل پر غور کریں، اور اس نتیجے پر پہنچیں کہ ان میں سے اکثر مفید
ہیں۔ لیکن ان عادات پر ان کے افادے کی وجہ سے عمل نہیں ہوتا

بلکہ جس وقت ہم عمل کرتے ہیں اس وقت ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ یہی صحیح اور فطری فعل ہے جو ہم کو کرنا ہے۔ کروڑوں ایک شخص کھانا کھاتے وقت اس کے فائدہ پر غور نہیں کرتا۔ وہ صرف اس کے کھاتا ہے کہ کھانے کا ذائقہ اس کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور اس کی طلب کو زیادہ کر دیتا ہے۔ اگر تم اس سے یہ سوال کرو کہ جس شے کا ایسا ذائقہ ہو اس کو تم کیوں زیادہ کھاتے ہو تو وہ بجائے اس کے کہ تمہارا ایک فلسفی کی حیثیت سے احترام کرے۔ تمہیں ہیوقوف سمجھکر مذاق اڑائے گا۔ لذت بخش شے کی جس اور اس فعل میں جس کا یہ باعث ہوتی ہے اس کے لئے ایک نہایت ہی بدیہی ربط جس کے لئے اپنی شہادت کے علاوہ کسی اور ثبوت کی ضرورت نہیں۔ مختصر یہ کہ اس شے کے لئے بقول برکھے ایسے ذہن کی ضرورت ہے جس کو علم نے خراب کر دیا ہو کہ وہ قدرتی بات کو عجیب خیال کرنے کے عمل کو اس قدر طول دے کہ وہ انسان کے جلی فعل کی وجہ دریافت کرے۔ اس قسم کے سوالات صرف ایک عالم مابعد الطبیعات ہی کے ذہن میں پیدا ہو سکتے ہیں کہ خوشی کے عالم میں ہم شے کیوں ہیں۔ منہ کیوں نہیں بناتے؟ مجمع کے سامنے ہم اس طرح گفتگو کیوں نہیں کر سکتے جس طرح کہ ہم ایک دوسرے کے سامنے کر سکتے ہیں۔ ایک خاص دوشیزہ لڑکی کیوں ہمارے حواس کو اس قدر مختل کر دیتی ہے یہ معمولی ذہانت کا شخص تو صرف یہی کہہ سکتا ہے۔ قدرتی طور پر ہم ہنستے ہیں۔ مجمع کو دیکھکر قدرتی طور پر ہمارا دل دھڑکتا ہے۔ قدرتی طور پر ہم اس دوشیزہ سے محبت کرتے ہیں کیوں کہ وہ جبین روح ہے جس کو قدرت نے لباس کاملہ عطا فرمایا ہے۔ اور جس کو صنائع کائنات نے کل عالم میں سے محبت کے لئے انتخاب کر دیا ہے۔

غالباً اسی طرح ہر حیوان یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ خاص اشیاء کی موجودگی میں خاص امور کرنے پر مائل ہوتا ہے، یہ بھی بالکل بدیہی امور

ہیں۔ شیر کے لئے شیرینی ہی محبت کرنے کے لئے بنی ہے ریچھ کی محبوبہ ریچھنی ہی ہو سکتی ہے۔ کرکڑ مرغی کو فالبا یہ تصور بعید از خیال معلوم ہوتا ہو گا کہ دنیا میں کوئی مخلوق بھی ایسی ہے جس کے لئے ٹوکری بھر انڈے ایک قطعی طور پر واجب اور محبوب بنے نہ ہوں۔

اس لئے ہم کو یقین کر لینا چاہئے کہ ہم کو بعض حیوانات کی جبلتیں کتنی ہی حیرت انگیز اور ناقابل توجیہ کیوں نہ معلوم ہوں، ہماری جبلتیں بھی ان کو کچھ کم حیرت انگیز اور ناقابل توجیہ نہ معلوم ہوتی ہوں گی۔ اور ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو حیوان ان کے مطابق عمل کرتا ہے اس کی ہر شوق اور ہر جبلت کا ہر قدم اپنی ذاتی روحانی سے منور ہوتا ہے جو اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور اس کو اس وقت یہی صحیح اور مناسب کام معلوم ہوتا ہے۔ یہ محض اس کی خاطر کیا جاتا ہے۔ کسی کو اس وقت کیسا شہوانی جو جس بے اختیار نہ کر دیتا ہو گا جب اس آخر کار وہ خاص پتہ یا مدار یا گوبر کا ٹکرا لگاتا ہے جو تمام دنیا کی چیزوں میں سے ایک شے ہوتی ہے، جو اس کے انڈے دان کو انڈوں کے اخراج کے لئے تیار کر سکتی ہے۔ کیا اس وقت انڈے دینا اس کو مناسب ترین نفل نہیں معلوم ہوتا۔ اور کیا اس کو اس وقت آئندہ ہونے والے کیڑے اور اس کی خوراک کا کچھ فکر ہوتا ہے؟

جبلتیں ہمیشہ کور اور غیر متغیر نہیں ہوتیں۔ عام طور پر مشہور ہے کہ انسان میں اور ادنیٰ حیوانات میں صرف یہی فرق ہے کہ انسان میں جبلتیں قطعاً مفقود ہوتی ہیں اور ان کے کام عقل و فراست پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس بارے میں دو ایسے فلسفیوں میں جو اپنی اصطلاحات کی تعریف کرنے میں بے پروائی سے کام لیں ایک لامتناہل بحث ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ ہمیں لفظی بحث سے بچنا چاہئے۔ واقعات میں شک نہیں کافی طور پر واضح ہیں۔ انسان میں ادنیٰ حیوانات سے کہیں زیادہ تسویقات ہوتی ہیں۔ اور بجائے خود ان تسویقات میں سے

ہر ایک حافظہ قوت تحصیل و استنباط کی وجہ سے جب ایک بار ان کے مطابق عمل کر چکتا ہے اور اس عمل کے نتائج کا تجربہ کر لیتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کو ان نتائج کے خیال کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔ پس ایسی جبلت کے متعلق جس پر عمل ہو چکا ہو یہ کہتے ہیں کہ کم از کم ایک حد تک تو اس پر نتائج کی خاطر عمل ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس حیوان میں قوت حافظہ موجود ہو اس کا کوئی جلی فعل ایک بار ہو چکنے کے بعد کوراندہ نہ رہے گا۔ اور اس میں اس حد تک اس کے مقصود کا ضرور پہلے سے خیال ہو گا جس حد تک کہ اس حیوان کو اس کا وقوف ہو چکا ہے۔ ایک کیڑا جو ہمیشہ ایسی جگہ انڈے دیتا ہے جہاں یہ ان کو بچکتے ہوئے نہیں دیکھتا تو وہ ایسا ضرور اندھا و ضد کرتا ہو گا۔ لیکن ایک مرغی جو ایک بار بچے نکال چکی ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دوسری بار جب انڈے دینے بیٹھے گی تو اس کو نتیجہ کا مطلق وقوف نہ ہو گا۔ یا اس کا یہ فعل بالکل کوراندہ ہو گا۔ اس قسم کی ہر حالت میں نتائج کی کچھ توقع ضرور کی جاسکتی ہے۔ اور یہ توقع اگر کسی پسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور سے اس تحریک کو بڑھا دے گی اور کسی ناپسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور پر دبا دے گی۔ عموماً لازمی کو بچوں کا تصور انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور زیادہ آمادہ کر دے گا۔ اس کے برعکس جو ہے کہ جب گزشتہ مرتبے کا جو ہے وہ ان سے بچنے بچنے کا خیال آئے گا تو کسی ایسی شے سے خوراک لینے کی تحریک جو اس کو چاہے وہ ان یاد دلاتی ہو وہ جاوے گی۔ اگر کوئی لڑکا اچھلتا ہوا موٹا تازہ مینڈک دیکھتا ہے تو غالباً اس کے دل میں اس کے پتھر سے کچل ڈالنے کی خواہش پیدا ہوگی بالخصوص جب کہ وہ اور لڑکوں کے ساتھ ہو۔ اس تحریک کے اوپر ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ وہ کوراندہ عمل کرتا ہے۔ لیکن مرتے ہوئے مینڈک کے جڑے ہوئے ہاتھ پاؤں دیکھ کر اس کو فعل کی وراثت و شقاوت کا احساس ہوتا ہے۔

یا اُسے وہ متولے یاد آجاتے ہیں جن میں اس نے یہ سنا ہے کہ جانوروں کو بھی ایسی تکلیف ہوتی ہے جیسی کہ خود ہم کو ہوتی ہے۔ اسی لئے جب آنندہ کوئی مینڈک نظر پڑتا ہے تو ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو اس کو بجائے مینڈک کو تکلیف پہنچانے مہربانی کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے اور ممکن ہے وہ کم رحمہ لڑکوں کے مقابلہ میں مینڈک کا حامی بن جائے۔

پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی حیوان ذہبی طور پر کتنی ہی عمدہ اور مکمل جبلتیں کیوں نہ رکھتا ہو، اگر جبلتوں نے تجربہ کے ساتھ ترکیب پائی ہے یعنی اگر وہ تسویقات کے علاوہ حافظے، ایٹلافات، انتخابات و توقعات بھی کسی بڑی مقدار میں رکھتا ہے، تو اس کے افعال میں ضرورتاً تغیرات پیدا ہو جائیں گے۔ معروض لں جس پر اس میں جبلی طور پر اگے رد عمل کی تحریک ہوتی ہے، اس کو براہ راست اس رد عمل پر آمادہ کر دے گا۔ لیکن اسی اثناء میں اس کے لئے لں ہی کے قریب ہونے کی علامت ہو گیا ہے جس پر اس کو اسی قسم کی جبلی تحریک ب کے کرنے کی ہوتی ہے اور جو ا کے بالکل مختلف ہے اس لئے اب اس کو جب کسی لں سے سابقہ پڑے گا تو فوری تحریک ا اور بعد ہی تحریک ب میں اشتکاش ہوگی حکمت اور یسائیت جبلی افعال کی خصوصیات ہے ہیں ان کا اس قدر کم اظہار ہو گا کہ شاید کوئی شخص یہ کہے کہ یہ شخص لں کے متعلق کسی قسم کی جبلت رکھتا ہی نہیں۔ مگر دیکھو اس قسم کا دعوے کس قدر غلط ہو گا۔ لں کی جبلت موجود ہے۔ صرف ایٹلافی شینری کی پیچیدگی کی وجہ سے یہ ایک دوسری جبلت سی سے ٹکرائی ہے۔

ہاں ہم فی الفور اپنے جبلت کے سادہ عضواتی متقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر یہ محض حیوانی حرکتی تسویق ہے جو کسی منکس ٹوکس کی وجہ سے حیوان کے عصبی مرکزوں میں پیدا ہوتی ہے، تو ہمیشہ یہ اس قسم کے تمام غلطاریوں کے مطابق ہوگی۔ اور جو فساد

ان پر عام ہوتے ہوں گے وہی اس پر بھی عام ہوں گے۔ اس قسم کی قوسوں میں ایک تو نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کا فعل، بیکر سم وقت اعمال سے (جو اس کے ساتھ ہی ساتھ دماغ میں جاری ہیں) دب جاتا ہے! اب قوس خواہ تو پیدائشی ہو یا بعد میں خود بخود پیدا ہو جائے یا کائناتی عادت پر مبنی ہو اس سے اس دعوے میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اس کا اور قوسوں کے ساتھ مقابلہ ہو گا۔ یہ اپنی طرف توں کو دیکھنے میں کبھی تو کامیاب ہوگی اور کبھی ناکام رہے گی۔ جبلت کا تصرفی نقطہ نظر اس کو غیر متغیر قرار دے گا عضو یا بی نقطہ نظر اس امر کا طالب ہو گا کہ جس حیوان میں علیحدہ علیحدہ جبلتوں کی تعداد اور ایک ہی صبح سے چند جبلتوں کے نتیجے ہونے کا اسکا زیادہ ہو تو اس میں کہیں کہیں بے قاعدہ گیان ہی نظر آئے۔ اور ہر اعلیٰ طبقہ کے حیوان میں اس قسم کی بے قاعدہ گیان بہت کثرت سے نظر آتی ہیں۔ جس حالت میں ذہن اس قدر ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ وہ امتیاز کر سکتا ہے جہاں اضطراری قوس کے اخراج کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ چند حسی عنصر ملکر اس کا باعث ہوں۔ یا جہاں کہیں اس امر کی پہلی خفیف سی اطلاع پر کہ کوئی شے سامنے ہے فوراً عمل کرنے کے بجائے موضوع اس امر کا انتظار کرے کہ یہ کس قسم کی شے ہے۔ اور اس کے حالات واقعات ظہور کیا ہیں یا جہاں کہیں مختلف افراد اور مختلف حالات اس کو مختلف طور پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کر سکتے ہیں۔ جہاں اس قسم کے حالات ہوں تو جبلتی زندگی کی خصوصیات چھپ جاتی ہیں۔ ادنیٰ حیوانات پر ہمارے غالب آجانے کی وجہ یہی ہے کہ ہم ان کی اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ وہ ہر شے کا اس کے ظاہر سے اندازہ کرتے ہیں۔ اور اس سے ہم ان کو بچاؤ اور مار سکتے ہیں۔ قدرت نے ان میں سمجھ خامیاں رکھی ہیں اور ان سے ہمیشہ اس طرح پر کام کرائی ہے جو زیادہ تر صحیح ہوتا ہے۔ کانٹوں میں لگے ہوئے کیڑوں کے مقابلہ میں کانٹوں سے جدا کیڑے بہت زیادہ ہوتے ہیں اس لئے قدرت اپنی پچھلیوں کی قسم کی اولاد سے

کہتی ہے۔ ہر کپڑے پر منہ مارو اور اپنی قسمت اڑاؤ لیکن جوں جوں
اس کی اولاد ترقی کرتی جاتی ہے اور ان کی زندگی زیادہ قیمتی ہوتی جاتی
ہے تو وہ خطرات کم کر دیتی ہے۔ چونکہ بظاہر ایک ہی شے معلوم ہوتی ہے
کبھی تو اصلی حقیقی خوراک ہوتی ہے اور کبھی کانٹے کا چارہ ہوتی ہے۔
چونکہ اکٹھا رہنے والے جانوروں میں ہر فرد حالات و واقعات کے
اعتبار سے دوسرے کا دوست یا دشمن ہو سکتا ہے اور چونکہ اگر کسی شے
کے متعلق مطلق کوئی علم نہ ہو تو وہ خوشی اور رنج دونوں کا باعث
ہو سکتی ہے اس لئے قدرت اکثر قسم کی چیزوں پر عمل کرنے کی مخالفت
تعمہ یکات مقہر کر دیتی ہے اور اس کا فیصلہ افراد پر چھوڑ دیتی ہے کہ کس
حالت میں کس تحریک کو عمل کرنے کا موقع دینا چاہیے۔ چنانچہ حرص اور
رشاک استعجاب اور بزدلی شرم اور خواہش انکار ہی اور فخر و عناد ہی
اور عزت گزینی، نہایت بحث کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب
آجاتے ہیں اور اصلی پرندوں و دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان
میں ان کا توازن بہت ہی غیر پایدار رہتا ہے۔ یہ سب کی سب
خلقی تسلیقات ہیں جو ابتداء کو راند اور حرکی رد عمل کا باعث ہوتی
ہیں۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک جبلت ہے۔ اور سب پر
جبلت کی تعریف صادق آتی ہے۔ لیکن یہ ایک دوسرے کی مخالفت
کرتی ہیں۔ اور محموم ہر موقع پر سمجھ بھید کر تا ہے جس حیوان سے
ان کا اظہار ہونا ہوتا ہے اس کا عمل جلی نہیں رہتا۔ وہ بظاہر سہرا ل
اور پسند کی زندگی گزارتا ہے جو عقلی زندگی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ
اس کے پاس جبلتیں نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس
مستعد جبلتیں ہیں کہ وہ ایک دوسرے کا راستہ روک دیتی ہیں۔
اس لئے ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے رذات
عمل اپنے ماحول میں ادنی دودھ پلانے والے جانوروں کے مقابلے
میں بعض اوقات کہتے ہی غیر عقلی کیوں نہ معلوم ہوں لیکن غالباً ان کا

عدمِ تعین اس امر پر مبنی نہیں ہوتا کہ حیوانات کوئی ایسا اصول عمل رکھتے ہیں جو انسان کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس انسان میں وہ سب تحریکات ہوتی ہیں جو ان کے اندر ہوتی ہیں۔ اور ان کے علاوہ بھی وہ اور بہت سی رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر جبلت اور عقل میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے عقل بطور خود جبلت کی تسویق کو دبا نہیں سکتی۔ جو شے کسی تسویق کو کالعدم کر سکتی ہے وہ صرف مخالف تسویق ہوتی ہے۔ البتہ عقل سے استنباط کیا جاسکتا ہے، جو عقل کو ہیجان میں لا کر مخالف تحریک پیدا کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے جو حیوان سب زیادہ عقلی ہو گا، اسی میں جبلتی تحریکات بھی سب سے زیادہ ہوں گی۔

غیر یچرنگی کے

دو اصول

بلوغت حیوان کی زندگی میں جبلتوں کو دو سبب اور دو بار

سکتے ہیں، جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) عاداتِ جبلتوں کو دبا دیتی ہیں۔

(۲) جبلتیں خود ملچی وغیرہ پالدار ہوتی ہیں۔

(۱) عادات میں جو جبلتوں کو دبا دیتی ہیں اس کا قانون حسب ذیل ہے جب کسی نوع کی ایسا کسی حیوان سے کسی قسم کا رد عمل ظاہر کرتی ہیں تو اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ حیوان اس قسم کی پہلے شے کے دیکھے ہی اس کی طرح اس طرح مائل ہو جاتا ہے اس کے بعد اس قسم کی اور کسی شے پر اس سے دل کا اظہار نہیں ہوتا۔ رہنے کے لئے کسی خاص موراثہ کا کسی خاص جوڑے کسی خاص خوراک ملنے کی جگہ کا کسی خاص قسم کی خوراک کا اور کسی خاص شے کے انتخاب کا میلان ایک عام بات ہے اور یہ ادنی حیوانات تک میں پایا جاتا ہے گھونگا اپنی چٹان میں اپنی خاص جگہ پر چھپتا ہے۔ چھبیکا سمندر کی تہ میں اپنی محبوب جگہ پر رہتا ہے۔ خرگوش اسی جگہ بگھٹاتا ہے جہاں وہ گھنے کا عادی ہے۔ پرندہ اپنی قدیم شاخ ہی میں گھونکھتا ہے اور ان میں سے ہر ایک پسند اور موافق سے بے حس کر دیتی ہے اور یہ بے حس ایسی ہوتی ہے کہ اس کی عضویاتی نقطہ نظر سے اس کے

علاوہ اور کچھ توجیہ نہیں کر سکتے کہ پرانی تحریکات کی عادت نے نئی تحریکات کو دبا دیا ہے۔ اپنے گھروں اور بیویوں کی ملکیت ہم کو حیرت انگیز طور پر اور لوگوں کی دھچکپوں سے بے حس کر دیتی ہے۔ خوراک کے معاملہ میں بہت ہی کم لوگ آزادی پسند ہوتے ہیں حقیقت تو یہ ہے کہ ہم میں سے اکثر ایسے کھانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس کی ہم کو عادت نہیں ہوتی۔ دور دراز کے مسافروں کے متعلق ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کچھ نہیں جان سکتے۔ وہ ابتدائی تحریک جس سے ہم کو گھر بیٹیاں باورچی و احباب ملے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کامیابی کے بعد تھک جاتی تھے اور نئی صورتوں پر رد عمل کرنے کے لئے کوئی قوت باقی نہیں رہتی۔ اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ اس جمود کو دیکھ کر بنی نوع انسان کا کوئی مشاہد کہہ سکتا ہے کہ بعض اشیاء کی جانب اس میں کوئی جلی میلان ہوتا ہی نہیں۔ اس کا وجود تھا، لیکن اس کا وجود متفرق طور پر تھا یا ایک خالص اور سادہ جہالت ہونے کی حیثیت سے اس وقت تک تھا جب تک عادت قائم نہ ہوئی تھی۔ جب جلی میلان پر عادت کا قلم لگ جاتا ہے تو یہ خود میلان کے دائرے کو محدود کر دیتی ہے۔ اور ہم کو عادی معروضی کے علاوہ اور کسی شے پر رد عمل کرنے سے باز رکھتی ہے۔ اگرچہ اور اشیاء ایسی ہوں کہ اگر یہ پہلے آئیں تو ان کا انتخاب ہوتا۔ عادت جہالت کو ایک اور طرح دبا دیتی ہے اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں ایک ہی قسم کے معروضات مخالف جلی تحریکات کا باعث ہوتے ہیں۔ یہاں ایسا ہوتا ہے کہ کسی جماعت کے فرد کے متعلق جس تحریک پر پہلے عمل ہوتا ہے وہ ہمیشہ کے لئے ہم میں مخالف تحریک کے پیدا ہونے میں مفرح ہوتی ہے۔ مثلاً جانوروں سے بچھ میں ڈرنے اور پیار کرنے کی دو مخالف تحریکات پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بچھ کتے کو پہلے ہل مار کرنا چاہیے اور اس وقت یہ اس کے کانٹے کو دوڑ پڑے یا کانٹے کھاتے جس سے تحریک خوف شدت کے ساتھ برعکس ہوجائے گی،

تو ممکن ہے آئندہ برسوں تک اس میں یار کرنے کی تحریک پیدا نہ ہو، اس کے برعکس بڑے سے بڑے قدرتی دشمنوں کو اگر پہلی بار ہوشیار می کے ساتھ ایک دوسرے کے سامنے لایا جائے تو وہ باہم باہم دوست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم کو اپنے چڑیا خانوں میں نظر آتا ہے۔ پیدائش کے بعد فوراً ہی جانوروں کے بچوں میں خوف کی جبلت نہیں ہوتی، بلکہ وہ بلا کسی خوف کے انبار کے آزادی کے ساتھ اپنے کو ہاتھ لگانے دیتے ہیں لیکن اگر انکو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ وحشی ہو جاتے ہیں۔ اور انسان کو قریب بھی نہیں بچکنے دیتے۔ ایڈیڈونڈیک کے جنگل کے کسان مجھ سے بیان کرتے تھے کہ اگر گائے اور بچھڑے چھوٹ جائیں اور ایک بھٹے یا اس سے زیادہ مدت تک نہ ملیں تو بڑی دقت پیش آ جاتی ہے۔ بچھڑا اس مدت میں ہرن کی طرح وحشی اور تیز رو ہو جاتا ہے۔ اور بغیر اپنے پہنچائے ہوئے ہاتھ نہیں آتا لیکن جو لوگ بچھڑوں کی زندگی کے ابتدائی چند روز میں ان کے پاس رہتے ہیں، ان سے وہ سنا ذہنی اپنی وحشت کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ اس وقت مانوس ہو جانے کا میلان سب سے زیادہ غالب ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے بچھڑے جنہیوں سے ہی اس طرح ڈرتے ہیں جیسا کہ ان کو اس حالت میں ڈر ہوتا اگر یہ وحشی رہتے۔

اسی قانون کی مرغی کے بچوں سے عجیب و غریب مثال ملتی ہے اس ذیل میں مسٹر اسپلڈنگ نے جبلت چومضمون لکھا ہے اس کے بہت سے واقعات ملتے ہیں ان چھوٹے چھوٹے جانوروں سے اس اور ٹوٹ کی دو مخالف جبلتیں ظہور میں آتی ہیں جن میں سے کوئی کسی ایک ہی شے یعنی انسان سے پہنچ ہو سکتی ہے اگر کوئی مرغی کا بچہ مرغی کے دم جوڑگی میں پیدا ہو تو کسی ایک متحرک شے کے پیچھے چلنے لگے گا، ان کی اس وقت صرف بصارت رہبری کرتی ہے ان میں مرغی کے پیچھے لگنے کا میلان باطن یا انسان کے پیچھے لگنے سے کچھ زیادہ نہیں ہوتا۔ مسٹر اسپلڈنگ کہتے ہیں وہ لوح

دیکھنے والوں نے جب دیکھا کہ ایک دن کے مرغی کے بچے میرے پیچھے پیچھے دوڑ رہے ہیں اور بڑے مرغی کے بچے میلوں تک میرے ساتھ چلے آتے ہیں تو یہ خیال کرنے لگے ان جانوروں کو میں نے کسی عمل سے اپنے قابو میں کر لیا ہے۔ حالانکہ اس کے سوا حقیقت اور کچھ نہ تھی کہ میں نے ان کو پہلے دن سے اپنے پیچھے لگ جانے دیا تھا۔ ان میں کسی شے کے پیچھے لگ لینے کی جبلت معلوم ہوتی ہے۔ اور کان تجربہ سے پہلے ان کو صحیح چیز کی طرف لگا دیتا ہے۔

لیکن اگر انسان پہلے پہل اس وقت سامنے آئے جس وقت کہ جبلت خوف قوی ہوتی ہے تو منظرِ بے باکل الٹ جاتا ہے سٹر اپلڈ ہانک نے تین مرغی کے بچوں کے سر دن پر چار روز تک ٹوپی چڑھائے رکھی تھی۔ اور وہ ان کے طرزِ عمل کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

جب ان کی ٹوپی اتار دی گئی تو ان میں سے ہر ایک نے مجھے دیکھ کر سخت ترین خوف کا اظہار کیا، جب میں ان کے قریب آنا چاہتا تھا تو یہ بے ستحاشا دوسری طرف بھاگتے تھے۔ جس میز پر ان کی ٹوپیاں اتار دی گئیں تھیں وہ ایک کھڑکی کے مقابل تھی۔ اور ان میں سے ہر ایک نے جنگلی پرندے کی طرح کھڑکی میں سے نکل جانا چاہا۔ ان میں سے ایک کتابوں کے پیچھے بھاگ گیا اور وہاں ایک کونے میں کچھ دیر تک رکھا رہا۔ اس عجیب و غریب وحشت کے سنی کا ہم اندازہ کر سکتے ہیں لیکن میری غرض کے لئے یہ عجیب واقعہ کافی ہے۔ ان کی ذہنی حالت میں اس قدر نمایاں تغیر ہو جانے کے کچھ ہی معنی ہوں لیکن اگر ان کی ٹوپیاں ایک روز پہلے اتار دی جاتیں تو یہ مجھ سے بھاگنے کے بجائے میری طرف بھاگتے یہ تجربہ کما نتیجہ نہیں بلکہ صرف ان کے نظامات کے تغیر سے پیدا ہوا ہے۔ ان کا واقعہ اینڈیڈانڈک کے پچھڑوں کے واقعہ کے بالکل مماثل ہے۔ ایک ہی شے کے متعلق دو مخالف جبلتیں یکے بعد دیگرے تیار ہوتی ہیں۔ اگر پہلی جبلت کوئی عادت پیدا کر دیتی ہے تو یہ عادت

اس شے کے متعلق دوسری جبلت کے عمل کو دبا دے گی۔ پیدائش کے ابتدائی ایام میں تمام حیوانات غیر وحشی ہوتے ہیں۔ اس وقت جو عادتیں قائم ہو جاتی ہیں وہ وحشی پن اور ان جبلتوں کے اثرات کو محدود کر دیتی ہیں جن کا بعد میں نشو و نما ہو سکتا ہے۔

(۲) یہ ہم کو قانونِ لحیت تک پہنچا دیتا ہے جو حسب ذیل ہے۔ اکثر جبلتیں ایک خاص عمر میں چھوڑتی ہیں اور بعد میں فنا ہو جاتی ہیں۔ اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ کسی ایسی جبلت کے عروج کے دوران میں اس کے متہج کر دینے والی چیزیں لمبائیں تو اس پر عمل کرنے کی عادت قائم ہو جاتی ہے اور جو اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب اصل جبلت معدوم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر ایسی چیزیں نہ ملیں تو اس کی عادت بھی نہ پیدا ہوگی۔ اور بعد ازاں جب حیوان کے سامنے اس قسم کی چیزیں آئیں گی تو وہ اس طرح رد عمل کرنے سے بالکل قاصر رہے گا جیسا کہ وہ جبلت کے ابتدائی زمانہ میں کرتا۔

اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا قانون محدود ہے۔ بعض جبلتیں بعض کے مقابلے میں بہت ہی کم لمبی ہوتی ہیں۔ بلکہ جو جبلتیں پیٹ بھرنے اور تحفظات کے متعلق ہیں وہ تو بہ شکل ہی کبھی لمبی ہوتی ہیں بعض جبلتیں کچھ دنوں مردہ ہو جانے کے بعد بھی اسی شدت کے ساتھ تازہ ہو جاتی ہیں مثلاً جفت ہونے اور بچہ پالنے کی جبلت۔ بہر کیف یہ قانون اگرچہ قطعی نہیں مگر عام ضرور ہے۔ اور چند مثالیں اس کے منشاء کو بالکل واضح کر دیں گی۔ مذکورہ بالا مرغی کے بچوں اور گوسالوں میں یہ بات بالکل ظاہر ہے

کہ پیچھے لگنے کی جبلت چند روز کے بعد معدوم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ اور نئی جبلت لے لیتی ہے۔ اور انسان کے متعلق ان حیوانات کے طرز عمل کا تعین ان ایام کے دوران میں ایک خاص عادت کے قائم ہونے یا نہ قائم ہونے سے ہوتا ہے۔ مرغی کے بچے کے پیچھے لگنے کی جبلت کا عارضی ہونا ابھی مرغی کے متعلق اس کے طرز عمل سے ثابت ہو جاتا ہے مگر اس بات

چند مرغی کے بچوں کو چند روز بند رکھا تھا۔ اس مدت میں وہ کچھ بڑے ہو گئے ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں۔

جس مرغی کے بچے نے پیدائش کے بعد دس بارہ روز تک ماں کے بلانے کی آواز نہ سنی ہو اور اس کے بعد وہ اس کو سنے تو اس کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ گویا اس نے سنا ہی نہیں۔ مجھے انوس سے اس بارے میں میری یادداشت اس قدر مکمل نہیں ہے جتنی کہ یہ ہونی چاہئے تھی یا جتنی کہ یہ ہوتی تھی۔ بہر حال ایک مرغی کے بچے کا حال اس میں درج ہے جو دس روز کا ہونے کے بعد ماں کے پاس نہ جاتا تھا۔ جب یہ ماں کے پاس لایا گیا تو مرغی اس کے پیچھے ہوئی اور اس نے ہر طرح سے اس کو اپنے پاس بلانے کی کوشش کی لیکن یہ اس کے باوجود اس کے ساتھ نہ ہوا بلکہ گھر کی طرف یا جو شخص بھی اسے نظر آجاتا تھا اس کی طرف دوڑنے لگتا تھا۔ اگرچہ اس کو بہت مرتبہ ایک چمڑی سے اس کی طرف بھگا یا گیا اور اس میں شک نہیں کہ اس کے ساتھ نہایت ہی جبرِ حسی کا برتاؤ کیا گیا مگر یہ اس کے پاس نہ گیا۔ اس کو رات کے وقت ماں کے پاس چھوڑ دیا گیا لیکن صبح کو پھر یہ اس سے علیحدہ ہو گیا۔

دودھ منہ میں لینے کی جبلت پیدائش کے وقت تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں ہوتی ہے۔ اور اس سے دودھ کے چونے کی عادت پڑ جاتی ہے جو روزانہ عمل کی بناء پر انسانی بچوں میں ایک یا ڈیڑھ برس جو اس کی معمولی مدت ہے یا اس سے بھی نہیں زیادہ رہ سکتی ہے۔ لیکن خود جبلت لمبی اور عارضی ہوتی ہے کیونکہ اگر کسی دجہ سے زندگی کے پہلے چند ایام میں بچہ کو چمچے سے غذا دی جائے تو اس کے بعد اس کو چھاتی سے دودھ پلانا بہت دشوار ہوتا ہے یہی حال بچھڑوں کا ہے اگر گائے مر جائے یا اس کے دودھ نہ ہو یا دو تین دن کے لئے دودھ نہ پیئے دے تو جب کسی دوسرے گائے کے پیچھے ان کو لگایا جائے گا تو ان کا اسے تن کو کچرنا بہت ہی دشوار ہو گا۔ دودھ پینے والے جانوروں کا جس انسانی سے دودھ پھڑا دیے ہیں (یعنی محض عادت

کے خلاف عمل کرنے اور ان کو نئے طریقے پر خوراک دینے سے) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ دودھ پینے کی خالص جبلت اس وقت تک بالکل معدوم ہو چکتی ہے کہ محض یہ واقعہ کہ جلتیں آنی و مارضی ہوتی ہیں اس میں شک نہیں کہ محض یہ واقعہ کہ جلتیں آنی و مارضی ہوتی ہیں اور یہ کہ بعد کی جلتوں کا اثر پہلی جلتوں کی عادتوں سے متغیر ہو سکتا ہے اس سے بہتر توجیہ ہے کہ جلی ساخت مبہم طور پر بے قاعدہ ہو جاتی ہے۔

میں نے دیکھا ہے کہ ایک کتا مہبل کے فرش پر ڈسمبر کے مہینہ میں پیدا ہوا۔ چھ ہفتہ کے بعد اس کو ایک ایسے مکان میں منتقل کیا گیا جس میں بوریا بچھا ہوا تھا یہاں جب اس کی عمر چار ماہ سے بھی کم تھی تو جن چیزوں سے وہ فیصلہ کرتا تھا مثلاً دستانہ وغیرہ جب ان سے کھیل کھیل کر تنگ جاتا تھا تو ان کو بورے کے نیچے نہایت عمدگی سے چھپا دیا کرتا تھا۔ بورے کو اپنے اگلے پنجوں سے ہٹاتا اور جس چیز کو چھپانا ہوتا تھا اس کو اپنے منہ سے اس جگہ ڈال دیتا تھا اور پھر پاؤں سے اس پر بورے کو برابر کر دیتا تھا۔ اور آخر کار اس کو وہیں چھوڑ کر چلا جاتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا یہ فعل بالکل عبث تھا۔ میں نے اس کو اس عمر میں چار یا پانچ مرتبہ ایسا کرنے ہوئے دیکھا ہے اس کے بعد پھر کبھی اس کو ایسا کرتے نہیں دیکھا۔ اس حالت میں اسے اسباب موجود تھے جن سے عادت قائم ہو جاتی اور جبلت کے بھی اس کا عمل باقی رہتا۔ لیکن فرض کرو کہ اگر یہ دستاؤں کے بجائے خوراک چھپاتا اور بورے کے بجائے زمین ہوتی اور اس کو تازہ کھانے کے بجائے بھوک کی تکلیف اٹھانی پڑتی تو یہ بات نہایت آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اس کتنے کو زائد خوراک کے دباو نے کی عادت ہو جاتی اور یہ عادت ایسی ہوتی جو اس کی تمام عمر باقی رہتی اس امر کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ خوراک کے دبانے کے میلان کا محض جلی حصہ

جنگلی کتے کی قسم کے جانور میں بھی اسی قدر عارضی نہیں ہوتا جیسا کہ اس کتے میں تھا۔

ادنیٰ درجے کے حیوانات کو چھوڑ کر اب انسانی جبلتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں جوں جوں انسانی زندگی اپنی منازل طے کرتی ہے قانونِ محبت کی نہایت ہی وسیع پیمانے پر مختلف اغراض و جذبات کے تغیر سے تصدیق و تائید ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کے نزدیک کھیل کھانیاں اور اشیاء کیے خارجی خواص یکساں ہی عین زندگی ہے۔ نوجوان شخص کے لئے باقاعدہ قسم کی ورزشیں ناول و دوستی راگ محبت فطرتِ سفر جرات و بہادری کے کام سائنس و فلسفہ کا مطالعہ ہی عین زندگی ہے۔ سن رسیدہ انسان کے نزدیک ہر شے کا شوق حکمت عملی تحصیلِ دولت و فہم داری اور کارزارِ حیات میں خود غرضانہ جوش عین زندگی ہے۔ اگر کوئی لڑکا کھیل کود کی عمر میں تنہا رہے اور اسے نہ تو گیند سے کھیلنا آئے نہ کشتی کھیلنا آئے نہ جہاز رانی آئے نہ سواری آئے نہ برف پر چلنا آئے نہ پھلی کا شکار آئے اور نہ ہندو چلانا جاننا ہو تو غالباً وہ تمام سرسری بیٹھنے ہی کے کاموں میں صرف کر دے گا۔ اس کے بعد اگرچہ اس کو ان چیزوں کے سیکھنے کے بہترین مواقع بھی کیوں نہیں ہوں تو بھی ایک ہی فیصد ہی اس امر کی توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان کی طرف راجع ہو۔ اس کے بجائے وہ ان کو دیکھے گا اور وہ ابتدائی قدم اٹھاتے وقت جھجکے گا جو اس کو بچپن میں خوشی سے لبریز کر دیتے۔ جنسی خواہش ایک مدت کے بعد مفقود ہو جاتی ہے لیکن یہ ایک مشہور بات ہے کہ کسی خاص شخص میں اس کے مخصوص مظاہرِ ان عادات پر مبنی ہوتے ہیں جو اس کے ہیجان کے ابتدائی زمانہ میں قائم ہو جاتی ہیں۔ اس وقت اگر وہ بری صحبت میں پڑ جاتا ہے تو تمام سرسری رہتا ہے جو لوگ شروع میں باعصمت رہتے ہیں ان کے لئے ساری عمر باعصمت رہنا آسان ہو جاتا ہے معلیٰ میں بہت بڑی بات اس امر کا لحاظ ہے کہ

تقویم کو اس کے وقت پر دیا جائے ہر مضمون میں طالب علم کے شوق کی موج کو بچرانا ہی بڑا کام ہے۔ اسی سے علم حاصل ہو سکتا ہے اور مہنہ در مہنہ کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ محقق ہر کہ شوق کا ایک ٹھوکا ملنا ضروری ہے جس کے زور پر انسان آگے بڑھ سکے اور ان لوگوں کو نقشہ نویسی، مورخ فطرت عالمِ عضویات و نباتیات بنانے کے لئے ایک مبارک سامعہ ہوتی ہے، اس کے بعد ان کو میکائیک کے اصولوں اور طبیعیات و کیمیا کے قوانین سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور بعد ازاں مابعد الطبیعیات نامی نفیات مذہبی اسرار سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور سب سے آخر میں معاملات انسانی کے تماشا اور حکمتِ دنیاوی کے سکھانے کی باری آتی ہے سب چیزوں کے متعلق ہم میں سے ہر ایک نقطہ امتلا بہت جلد آ جاتا ہے۔ اگر مضمون کسی ایسی شخصی ضرورت سے متعلق نہ ہو جو اس کو متواتر تازہ کرتا رہے تو ہمارے خالص علمی شوق کا جوش بہت جلد ٹھنڈا ہو جاتا ہے ہم پر ایک حالت جمود طاری ہو جاتی ہے اور ہم اتنے ہی علم پر اکتفا کر لیتے ہیں جس قدر کہ ہم نے اس وقت حاصل کیا تھا جب اس کے متعلق ہمارا شوق تازہ اور جلی تھا اور ہمارے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اپنے کاروبار سے علیحدہ توگ جو تصورات پچیس سال کی عمر سے پہلے قائم کر لیتے ہیں قریباً عمرِ جمعہ بھی ان کے تصورات رہتے ہیں وہ کوئی نئی شے حاصل نہیں کر سکتے غیر جانب دارانہ استنباط ختم ہو جاتا ہے ذہنی راستے متعین ہو جاتے ہیں۔ اور قوتِ اکتساب جاتی رہتی ہے اگر اتفاقاً ہم کسی بائبل نئی شے کے متعلق کچھ سیکھ لیتے ہیں تو عدم یقین کی ایک عجیب و غریب حس ہم کو پریشان کرتی رہتی ہے اور ہم کوئی قطعی رائے پیش کرتے ہوئے پہچانتے ہوئے جسکی

شوق کے دنوں میں جو چیزیں سیکھ لی جاتی ہیں ان سے ہم کبھی اجنبی نہیں ہوتے۔ ایسا مضمون پوری طرح اگرچہ ہمارے ذہن میں نہ رہ سکتا ہے مگر پھر بھی اس سے ایک قسم کا تعلق اور لگاؤ باقی رہتا ہے جس سے ہم کو ایسا محسوس ہو جاتا ہے کہ ہم کو اس پر قدرت ہے اور یہ ہم کو اس سے بالکل اجنبی نہیں ہونی دیتی۔

اس اصول کے خلاف جتنے بھی مستثنیات لائے جاسکتے ہیں وہ کچھ اس قسم کے ہیں جن سے یہ اصول اور ثابت ہوتا ہے۔

پس کسی مضمون کے لئے جلی تیساری کا موقع معلوم کرنا ہر معلم کا فرض ہے۔ طلبہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر کالج کے متعلمین اپنے مستقبل کے علمی امکانات کی غنیمت محدودی پر اعتماد نہ کریں اور ان کو یہ یقین دلایا جاسکے کہ طبیعیات - معاشیات و فلسفہ جو وہ اب حاصل کر رہے ہیں وہ خواہ بھلا ہو یا برا آخر تک یہی ان کا ساتھ دے گا تو اغلب یہ ہے کہ اس سے ان کا شوق بڑھ جائے گا۔

انسانی جبلتوں کا بیان
پروفیسر پریر اپنی مختصر مگر عمدہ تصنیف میں لکھتے ہیں کہ انسان میں جلی افعال کی تعداد بہت کم ہے اور جذبہ جنسی کے علاوہ ابتدائی جوانی کے اگزرز کے بعد ان کا پہچانا مشکل ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس لئے نوزائیدہ اور شیر خوار اطفال اور کم عمر بچوں کے جلی حرکات کی طرف ہم کو اور بھی زیادہ توجہ کرنی چاہئے۔ یہ امر کہ جلی افعال بچپن میں نہایت آسانی کے ساتھ پہچانے جاتے ہیں۔ ہمارے اصول محبت اور مکتبہ عاوات نئے بازار کھنے والے اثر کا معمولی نتیجہ ہے۔ لیکن یہ انسان میں کم نہیں زیادہ ہوتی ہیں

پروفیسر پریر حرکات اطفال کی تین قسمیں کرتے ہیں تسلیقی، تنہلی اور جبلی۔ تسلیقی حرکات سے ان کی مراد اعضاء دھڑ اور آواز کے بے قاعدہ حرکات ہیں جن کی کوئی غرض نہیں ہوتی اور یہ ادراک کے پیدا ہونے سے پہلے ہوتی ہیں۔ اولین اضطراری حرکات میں ہوا کے مس سے روننا چھینکنا گنگنا خراٹے لینا کھانسا سسکنا ایکنا چونکنا جب کوئی عضو چھوا جائے تو اس کو حرکت دینا اور چھاتی سے دُور ہونا پنا ہے۔ ان پر اب ہاتھ کا سہارا لینا اور زیادہ کیا جاسکتا ہے (دیکھو انیسویں صدی نومبر ۱۸۹۱ء) اس کے بعد کاٹنا اشیاء کا پکڑنا اور ان کو منہ لگانا بیٹھنا کھڑا ہونا ریٹکنا اور چلنا آتا ہے۔ غالباً بعد کے تین حرکات سے جن مراکز کا تعلق ہے وہ خود بخود تیار ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ اڑنے کے مرکز پرندوں کے خود بخود تیار ہو جاتے ہیں اور یہ بات تجربہ سے بھی ثابت ہو چکی ہے کھڑے ہونے اور چلنے کی کوشش میں ناکام رہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بچے اس وقت سے کوشش کرنا شروع کر دیتے ہیں جب تک مرکز پوری طرح سے تیار نہیں ہوتے جس طریق پر اور جس رفتار سے کہ بچے چلنا سیکھتے ہیں اس میں ان کے اندر ہر موسم بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ نقل و تقلید کی اول تنویقات کے ساتھ با معنی آواز نکالنے کی تحریک بھی پیدا ہوتی ہے حرم بہت جلد پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ جھگڑانے اور لڑنے کا میلان بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ خاص خاص اشیاء کا خوف بہت جلد پیدا ہو جاتا ہے۔ ہمدردی بہت بعد میں پیدا ہوتی ہے اگرچہ جبلت (یا جذبہ دیکھو ص ۳۶۳) پر انسانی زندگی کے بہت سے امور کا مدار ہے حجاب وحشت اور ملنساری ہنسی استعجاب کے رجحانات بہت ہی

ابتدائی زندگی میں پیدا ہوتی ہیں جبلت - شکار - جیا - محبت - والد
جبلت بعد میں پیدا ہوتی ہیں - پندرہ یا سولہ سال کی عمر تک
انسان کی کل جبلتوں کا نظام مکمل ہو جاتا ہے - غور کرنے سے
معلوم ہوگا کہ انسان کے علاوہ اور کسی دھوٹے پلانے والے جانور حتیٰ کہ
بندر میں بھی اس قدر جبلتیں نہیں پائی جاتی ہیں - بالکل ہی مدور نشوونما میں
ان جبلتوں میں سے ہر ایک سے بعض کی عادت ہو جائیگی اور بعض کی عادت
ہونے کا میلان پست ہو جائے گا - عموماً تو ایسا ہی ہوتا ہے مگر منہدن
زندگی کا ایک طرف ترقی میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جس عمر میں وقت
ہوتا ہے وہ گزر جاتی ہے اور وہ جیسز میں میسر نہیں ہوتیں اور انسان
یہ زمانہ ایک طرح کی گرسلی میں گزار دیتا ہے ایسی حالت میں انسان
کی نفسی ساخت میں ایسے رنجینے رہ جاتے ہیں جن کو آئندہ کے تجربات
نہیں بھر سکتے ایک معمول ہنرمند شخص سے ایک مہمار یا تاجر کا مقابلہ کرو - یہ
اول الذکر عنفوان شباب میں اس کی بڑھتی ہوئی دلچسپی کے لوازم میسر تھے
جسمانی یا ذہنی جس قسم اور جس شے کی بھی دلچسپی اور جب ہی پیدا ہوئی
وہ اس کے لئے حاضر ہو گئی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب وہ ہر پہلو سے
دنیا کے مقابلہ کرنے کے لئے مسلح اور تیار ہے کہ اس کی تعلیم میں جہاں
حقیقی چیزوں کی کمی تھی ان کو کھیل کود اور اس قسم کی چیزوں نے پورا کیا
اس نے انسانی زندگی کے ہر گھاٹ کا پانی پیا ہے کیونکہ وہ جہاز رانی بھی کر سکتا
ہے وہ شکاری بھی ہے پہلوان بھی عالم بھی ہے سپاہی بھی لسان بھی
ہے رنجیلا بھی ہے معاملہ فہم بھی ہے اور یہ سب باتیں اس ایک
ہی میں جمع ہیں شہر کے غریب لڑکے کو ایسے زریں مواقع حاصل نہ تھے
اس لئے جب اس کا نشوونما کامل ہوتا ہے تو ان میں سے اکثر کی
خواہش اس میں نہیں پائی جاتی وہ خوش قسمت ہے اگر اس کے
نقص ان رخنوں ہی کی حد تک محدود ہوں ورنہ عنبر
فطری تربیت سے تو اس سے بھی زیادہ شدید عیوب پیدا ہو سکتے ہیں

خوف کی تشریح | جبلت کی کم از کم ایک مثال کو تفصیل کے ساتھ ضرور بیان کرنا چاہئے۔ ایسے کئے لئے میں خوف کو انتخاب کرتا ہوں۔

خوف ایک ایسا رد عمل ہے جو انھیں معروضات سے پیدا ہوتا ہے جن سے درندگی و خوفخواری پیدا ہوتی ہے جبلی حرکیات میں ان دونوں کا مقابلہ خالی از دلچسپی نہیں ہم دڑتے ہیں اور جو چیز ہم کو مار سکتی ہے اس کو مار بھی ڈالنا چاہتے ہیں اور یہ مسئلہ کہ ان دونوں تحریکوں میں سے ہم کس پر عمل کریں گے عموماً اس خاص واقعے کے ان ذیلی امور میں سے کسی ایک امر سے طے ہوتا ہے جن سے متاثر ہونا اعلیٰ ذہنی مخلوقات کی نشانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے رد عمل میں ایک طرح کا عدم متیقن پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ عدم متیقن ایسا ہوتا ہے جو اعلیٰ طبقہ کے حیوانات اور انسانات دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کو اس امر کا ثبوت نہ سمجھنا چاہئے کہ انسان ادنیٰ حیوانات کے مقابلہ میں کم جبلتیں رکھتے ہیں۔ خوف کے مظاہر جسمانی بہت ہی پر از ہیجان ہوتے ہیں اور اس معاملہ میں یہ حرص اور غصہ کے برابر ہے۔ یہ تینوں جذبے ایسے ہیں جو سب سے زیادہ ہیجان پیدا کرتے ہیں۔ حیوانیت سے انسانیت کی جانب بڑھتے ہوئے یہ خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے کہ خوف کے خاص خاص مواقع کم ہوتے جاتے ہیں بالخصوص مہذب زندگی میں تو یہ بات اگر کار ممکن ہو گئی ہے کہ لوگوں کو گہوارہ سے گورتیک کبھی حقیقی خوف کی تکلیف کا تجربہ نہیں ہوتا۔ ہم میں سے اکثر کے لئے خوف کے معنی سمجھنے کے لئے کسی ذہنی مرض میں مبتلا ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔

اسی لئے اس قدر اندھا دھند اور امید افزا فلسفہ اور مذہب کے عالم وجود میں آنے کا امکان ہوتا ہے۔ شائد حیات کی مثال اس کہانی کی سی ہو جاتی ہے جس کے الفاظ تو بہت موثر ہیں مگر معنی سچے معرے ہم جیسی کوئی شے درحقیقت شیر کے منہ میں ہو سکتی ہے ہم کو اس سے متعلق بہت شک ہوتا ہے اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ من خوفناک

تکالیف کا ذکر ہم سنتے ہیں اس کی حالت رنگین پر وہ سے کچھ زیادہ نہیں جو ہمارے کمروں میں لٹکایا جاتا ہے جن میں ہم اپنے اور دنیا کے ساتھ اس قدر عیش و آرام سے سوتے ہیں۔ اب یہ جو کچھ بھی ہو مگر اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حقیقی جبلت ہے اور ان جبلتوں میں سے ہے جن کا اظہار انسانی بچوں سے بہت ہی ابتدائی عمر میں ہوتا ہے بشور خصوصیت کے ساتھ اس کو پیدا کرتے ہیں۔ جو لڑکا گھر میں پرورش پاتا ہے اس کے لئے باہر کی دنیا کے اکثر شور بے معنی ہوتے ہیں اور وہ اس کو محض چونکا دیتے ہیں۔ اس کے بارے میں میں ایک عمدہ بیان نقل کرتا ہوں۔

ایک پیرزگھتے ہیں کہ تین ماہ سے لے کر دس ماہ تک بچے بصری ارتسامات آتے اس قدر نہیں ڈرتے جتنا کہ سمعی ارتسامات سے چونک پڑتے ہیں۔ بلیوں میں پسندیدہ دن کے بعد اس کے برعکس حالت ہوتی ہے۔ ایک بچہ ساڑھے تین ماہ کا ہو گا آگ لگی ہوئی تھی شعلے بلند تھے دیواریں گر رہی تھیں ان چیزوں کے درمیان اس سے نہ تو حیرت کے علامات ظاہر ہوئے اور نہ خوف کے بلکہ جو عورت اس کو لئے ہوئی تھی اس کی گود میں ہنستا رہا۔ حالانکہ اس کے والدین آگ میں مصروف تھے مگر آگ بجھانے والے قریب آرہے تھے۔ اُن کے نقاروں اور پھیول کی آواز سے وہ چونک پڑا اور رونے لگا۔ اس عمر کے بچے کو میں نے شدید سے شدید بجلی کی چمک سے بھی ڈرتے نہیں دیکھا۔ مگر گرج کی آواز سے میں نے بہت سے بچوں کو ڈرتے دیکھا ہے لہذا جس بچے کو ابھی کوئی تجربہ نہ ہوا ہو اس پر خوف آنکھوں کے ذریعے سے نہیں بلکہ کانوں کے ذریعے طاری ہوتا ہے۔

بڑے ہو کر بھی شور کا اثر خوف کے بڑھانے میں بہت ہوتا ہے۔ طوفان خواہ سمندر میں ہو خواہ خشکی پر اس کی شان شان ہی ہمارے پریشانی اور گھبراہٹ کا بڑا سبب ہوتی ہے خود

مجھے یاد ہے کہ ایک بار میں اپنے بچھونے پر لیٹا ہوا تھا۔ ہوا نہایت شدید چل رہی تھی جس کی وجہ سے مینڈک نہ آتی تھی۔ میں نے دیکھا کہ ہوا کا جھونکا جب ذرا زیادہ زور سے آتا تھا تو میرا قلب ذرا دیر کیلئے رگ جاتا تھا۔ کتا جب ہم پر حملہ آور ہوتا ہے تو وہ اپنے شور کی وجہ سے بہت زیادہ مہیب معلوم ہوتا ہے۔

نئے آدمی نئے حیوانات خواہ بڑے ہوں یا چھوٹے خوف کا باعث ہوتے ہیں۔ خصوصاً وہ انسان یا حیوان جو ہماری طرف حملہ آور نہ انداز سے آتے ہوں یہ بالکل جلی امر ہے اور تجربہ سے پہلے ہوتا ہے۔ بعض بچے بلی یا کتے کو پہلی بار دیکھ کر رونے لگتے ہیں اور اگر یہ چاہو کہ اس کو چھو لیں تو یہ ہفتیوں تک نہیں ہوتا۔ بعض ان کو دیکھتے ہی پیار کرنے اور گھر پر ہاتھ پھیرنے لگتے ہیں بعض اقسام کے کتے خصوصاً مکڑی اور سانپ سے تو ایسی دہشت پیدا ہوتی ہے کہ اس کو دباؤ دشوار ہوتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس خوف کا کتنا حد جبلی ہے اور کس قدر ان حیوانات کے متعلق کہانیاں سننے سے پیدا ہو گیا ہے۔ اس امر کا کہ حشرات الارض کا خوف بتدریج پیدا ہوتا ہے خود مجھے اپنے بچے سے ثبوت مل گیا۔ میں نے دو بار زندہ مینڈک اس کے ہاتھ میں دیا پہلی بار تو اس وقت جب اس کی عمر چھ اور آٹھ ماہ کے درمیان تھی اور دوسری بار جب کہ اس کی عمر ڈیڑھ سال کی تھی پہلی دفعہ اسے اس نے فوراً پکڑ لیا۔ باوجودیکہ مینڈک چھونے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس نے اس کے سر کو اپنے منہ میں لے لیا۔ پھر اس نے اس کو اپنے سینہ پر چھوڑ دیا اور یہ چلتا چلتا اس کے چہرہ پر آگیا اور اس سے خوف کی کوئی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ لیکن دوسری بار اگرچہ اس نے اس درمیان میں کوئی مینڈک نہ دیکھا تھا اور نہ اس دوران میں مینڈکوں کے متعلق کوئی قصہ سنا تھا بہت ہی کچھ چاہا کہ وہ اسے چھوئے مگر اس نے نہ چھونا تھا نہ چھوا۔

ایک اور بچے نے جس کی عمر کوئی سال بھر کی ہوگی بعض بہت بڑی بیکر ٹوں کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا اب وہ ڈرتا ہے مگر اس اثنا وہ اس انٹوں اور آٹوں کی تعلیم اثر کرتی رہی ہے۔ میرے ایک اور بچے کا ذکر ہے کہ جس روز سے وہ پیدا ہوا تھا اس دن سے آٹھ ماہ تک وہ گھر کا پیلا ہوا کتا دیکھتا تھا اور اس سے خوف کی علامت ظاہر نہ ہوتی تھی۔ اس کے بعد دفعۃً ایسا ہوا کہ جبلت دفعۃً ترقی کر گئی اور اس شدت سے کہ اس کی قوت بھی اس کو نہ دبا سکی۔ جب کبھی کتا میرے کمرے میں آتا تو وہ فوراً چھنے لگتا اور بہت دنوں تک یہ اس کو چھوتے ہوئے ڈرتا تھا۔ یہ کہنا تو بالکل غیر ضروری ہے کہ کتے کے فعل کو اس انقلاب میں کوئی دخل نہ تھا۔ میری اولاد میں سے دو بچے گھوڑے سے ڈرا کرتے تھے رچٹ بھی اس قسم کا مشاہدہ بیان کرتا ہے۔

پر یہ ایک بچے کا ذکر کرتا ہے جو سمندر کو دیکھ کر خائف ہو کر چھنے لگتا تھا بچپن میں تنہائی سے بڑا ڈر لگتا ہے اس کی غایت بالکل ظاہر ہے جیسی کہ بچے کے جاگنے اور اپنے آپ کو تنہا کر چھنے کی وجہ ظاہر ہے۔

سیاہ چیزیں اور خصوصاً تاریک مقامات سورخ غار وغیرہ خاص قسم کا ہولناک خوف پیدا کرتے ہیں اس قسم کا خوف تنہائی اور گم ہو جانے کی توجیہ ایک طریق پر کی جاتی ہے اسٹینڈر کہتا ہے۔

یہ واقعہ ہے کہ انسان خصوصاً بچپن میں کسی تاریک غار یا گھنے جنگل میں جاتے ہوئے ڈرتے ہیں اس میں شک نہیں کہ یہ خوف ایک حد تک اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ ممکن ہے ان مقامات پر خطرناک حیوانات ہوں اور یہ شبہ ان کہانوں سے پیدا ہوتا ہے جو ہر دم پڑھتے اور سنتے ہیں مگر اس کے برعکس اس امر کے متعلق یقین ہے کہ کسی خاص ادراک پر اس خوف کا ہونا براہ راست میراث میں بھی ملتا ہے۔ جن بچوں کے کانوں تک بھوت پریت کے افسانے نہیں سمجھتے وہ بھی اگر تاریک مقام میں لائے جاتے ہیں تو خوف زدہ ہوتے اور چھپتے ہیں خصوصاً

اس حالت میں جبکہ وہاں سے آوازیں بھی آتی ہوں پڑا آدمی بھی آنے اندر اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ شب کے وقت اگر جنگل میں تنہا ہو تو ایک طرح کی ہیبت اس پر طاری ہو جاتی ہے اگرچہ اس کو اس امر کا یقین ہو کہ اس مقام پر ذرا سا بھی خطرہ نہیں ہے۔

اس قسم کا احساس خوف اکثر لوگوں کو تاریکی کے عالم میں اپنے گھروں میں ہوتا ہے لیکن تاریک غار یا جنگل کے خوف سے اس کو کوئی نسبت نہیں ہوتی اس قسم کے جلی خوف کی توجیہ کرنا کچھ دشوار نہیں بات یہ ہے کہ ہمارے وحشی زمانہ کے اجداد کو غاروں میں خطرناک بہائم خصوصاً ریچھوں کا سامنا ہو جایا کرتا تھا یہ جانوراں پر حملہ آور ہوتے تھے اور حملہ بھی خصوصیت کے ساتھ شب کے وقت اور جنگل میں ہوا کرتا تھا اس وجہ سے تاریکی غاروں اور جنگلوں کے مابین ایک غیر منفک ایٹلا قائم ہو گیا جو توارث کے ذریعہ سے ہم تک پہنچا ہے۔

بلند مقامات سے ایک خاص قسم کا چکرا دینے والا خوف پیدا ہوتا ہے اگرچہ اس میں بھی افراد میں باہم بے حد اختلاف ہوتا ہے حرمی تسویقات کی قطعاً کورانہ جلی نوعیت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہ تقریباً ہمیشہ بالکل غیر معقول ہوتی ہیں اور عقل ان تسویقات کے وبانے سے عاجز ہوتی ہے۔ یہ بھی سمندری دوران سر اور شوق موسیقی کی طرح سے نظام عصبی کے عوارض میں سے ہیں جس کی غایت کے متعلق قطعی طور پر کچھ نہیں کہا جاسکتا مذکورہ بالا خوف میں افراد میں باہم اس قدر اختلاف ہوتا ہے کہ اس کے فوائد سے زیادہ اس کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں اس وجہ سے یہ معلوم ہونا دشوار نظر آتا ہے کہ یہ منتخب جبلت کیونکر ہو سکتی ہے تشریحی اعتبار سے ہونا یہ چاہئے تھا کہ بلند ری انسان کے دماغ کا توازن اور زیادہ صحیح ہو جاتا نہ کہ وہاں جاکر ان کا کسی قسم کا خوف محسوس ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک حد سے آگے خوف کی علت بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے سلس میں شک نہیں کہ

تھوڑا ڈر ہم کو اس دنیا کے لئے زیادہ موزوں کر دیتا ہے جس میں کہ ہم رہتے ہیں۔ لیکن اشتداد خوف یقیناً مضر ہے۔

غیر طبعی اشیا کا ڈر ابھی خوف کی ایک قسم ہے اس کو سچ بچ کے بھوت پریت کے علاوہ اور کسی سبب سے منسوب کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن مجالس گفتیش نفسی کے با وصف عقلیات بھوت پریت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہے۔ اس لئے صرف ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض غیر طبعی حوال کے تصورات حقیقی حالات کے ساتھ آیت شلاف یا کمر ایک خاص قسم کی ہشت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس دہشت کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خاص قسم کی سادہ دہشتوں سے مرکب ہوتی ہے۔ بھوت کے خوف کو اتنا تک پہنچا دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بہت سے معمولی عناصر جمع ہوں مثلاً تنہائی تاریکی نامانوس آوازیں خصوصاً خوفناک آوازیں متحرک اشکال جو کچھ تو نظر آتی ہوں اور کچھ نظر نہ آتی ہوں یا اگر پوری طرح سے نظر آتی ہوں تو بہت ہی ڈراونی ہوں اور امید کی پیہم خلاف ورزیاں ہوتی رہیں۔ یہ آخری جز ذہنی اور بہت ضروری ہے یہ دیکھا کہ ایک عمل جس سے ہم واقف ہیں صرف بجا ایک غیر معمولی صورت اختیار کئے جا رہا ہے ہمارا خون ابلنے لگتا ہے۔ یہ دیکھ کر ہر شخص کے قلب کی حرکت رک جائے گی کہ جس کرسی پر وہ بیٹھا ہوا ہے وہ خود بخود حرکت کر رہی ہے۔ پر اسرار اور غیر معمولی امور کو ادنی حیوان بھی اسی قدر محسوس کرتے ہیں جس قدر کہ ہم خود۔ میرے دوست مسٹر ویلیو کے بروکس مجھ سے بیان کرتے تھے کہ میں نے ایک بار ایک بڑے عمدہ کتے کو اس طرح سے ڈرتے دیکھا ہے گویا اس کو مرگی کا دورہ ہو گیا ہے اور سبب اس کے خوف کا محض ایک ہڈی تھی جو ایک دھاکہ میں بندھی ہوئی کھینچ رہی تھی اور کتے نے دھاکہ اور کھینچنے والے کو نہ دیکھا تھا۔ ڈارون اور ریمینز اسی قسم کے تجربات بیان کرتے ہیں غیر طبعی اور مافوق الفطرت کے تصور کے معنی یہ ہیں کہ معمول کی خلاف ورزی ہو جاوے مگر فی اور ہوا میں مافوق الفطرت کے علاوہ

اور عناصر جمع کئے جاتے ہیں مثلاً غار کیچھر و لدل حشرات الارض لائیں
 وغیرہ انسانی مردہ کو دیکھکر ایک طرح کا جلی خوف پیدا ہوتا ہے۔
 اس میں شک نہیں کہ یہ ایک حد تک اس کے اجنبی پن سے ہوتا ہے جو بار بار
 دیکھنے سے جاتا رہتا ہے لیکن یہ دیکھکر کہ مردوں حشرات اور غاروں
 کا خوف اس کے پریشان خوابوں اور ہڈیاں کی اکثر اقسام میں بہت
 زیادہ حصہ لیتا ہے یہ دریافت کرنا خلاف مصلحت معلوم نہیں ہوتا آیا
 خوفناک حالات کی یہ صورتیں کسی سابقہ زمانہ میں ماحول کی معمولی چیزوں
 میں سے نہ تھی ٹھیکہ ارتقائی کو اس قسم کے خوفوں اور ان مناظر کی جان
 کا باعث ہونے توجیہ میں کچھ دشواری نہ آہونی چاہئے۔ کیوں کہ وہ تو
 بلا تامل یہ کہہ سکتا ہے کہ ان حالتوں میں ہمارا شعور غار نشین زمانہ کی طرف
 جا پڑتا ہے جس میں کہ زمانہ حال کی بھی چیزیں ملی ہوئی ہوتی ہیں۔
 بعض امراضی خوف اور معمولی خوف کے علامات کی چند خصوصیات
 بھی ایسی ہیں جن کی توارث سے توجیہ کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ قبل انسانی حالت
 سے بھی توجیہ ہو سکتی ہے معمولی خوف میں یا تو خائف بھاگ جاتا ہے
 یا گم سم ہو کر رہ جاتا ہے۔ آخری حالت ہم کو اکثر جانوروں کی دم
 پھینچ لینے کی جبلت کو یاد دلاتی ہے ڈاکٹر لنڈ سے اپنی کتاب
 ذہن فی الجحومات میں لکھتے ہیں کہ ایسا کرنے کے لئے نفس پر بڑا
 قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دم سادعنا نہیں ہوتا
 اور نہ اس کے لئے نفس پر قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ محض سکتہ خوف
 ہوتا ہے جو اس قدر مفید ثابت ہوا ہے کہ موروثی ہو گیا ہے۔ شکاری
 جانور غیر متحرک پرندے کیڑے یا پھلے گوشت پر وہ خیال نہیں کرتا بلکہ وہ
 اس کے دیکھنے ہی سے قاصر رہتا ہے۔ کیونکہ ہمارے حواس کی طرح
 سے اس کے حواس بھی ساکن اشیاء کی نسبت متحرک اشیاء سے زیادہ متوجہ
 ہوتے ہیں۔ یہ وہ جبلت ہے جو آنکھ چھوٹی کھلتے ہوئے لڑکے کو بھی
 جب ڈھونڈنے والا قریب ہوتا ہے تو اپنا سانس تک روکنے پر

آمادہ کرتی ہے جو شکاری جانور کو بھی شکار کے انتظار میں بے حس و حرکت بناتا ہے اور جو اس کو شکار کی گھات میں آہستہ آہستہ اور تھوڑی تھوڑی دیر تک چھوڑ کر آگے بڑھاتی ہے۔ یہ اس جبلت کے مخالف ہے جس کی بناء پر جب کسی کی توجہ کو دور سے اپنی طرف منطف کرنا چاہتے ہیں، تو کو دینے میں اچھلتے ہیں ہاتھ ہلاتے ہیں اور تختہ پر بیٹھا ہوا مسافر جہاز کو دیکھ کر دیوانہ وار کپڑا ہلاتا ہے۔ اب ممکن ہے کہ بعض مالی خولیا والے اور دیوانے جو ہر چیز سے ڈرتے ہیں اور پریشانی اور خوف کی وجہ سے بت بنے رہتے ہیں ان کی اس حالت کا تعلق قدیم جبلت سے ہو۔ وہ حرکت کرنے سے خوف کھانے کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے۔ بس یہی ہے کہ حرکت نہ کرنے سے وہ اپنے آپ کو محفوظ و مطمئن محسوس کرتے ہیں کیا دم سادہ ہونے والے حیوان کی ذہنی حالت بالکل ایسی نہیں ہوتی۔

اب خوف کی اس عجیب و غریب مثال کو لوجو کھلے مقامات کے عبور کرتے میں ہوتا ہے یہ ایک بیماری ہے۔ کھلے میدان یا چوڑی سڑکیں عبور کرتے وقت مریض کے قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے اور خوف طاری ہو جاتا ہے۔ وہ کانپتا ہے اس کے گھٹنے جھک جاتے ہیں اور ممکن ہے کہ اس خیال سے اس کو غش آجائے۔ اگر اس کو کچھ اپنے پر قابو ہوتا ہے تو وہ گاڑی کے پیچھے اور لوگوں کے ساتھ لگ کر عبور بھی کر جاتا ہے لیکن عموماً وہ راہ کے کنارے اور مکانات کے قریب رخصا چاہتا ہے۔ مہذب انسان میں یہ جذبہ کسی طرح سے مفید نہیں ہے لیکن جب ہم اپنے یہاں کی بلی ہوئی بلیوں میں یہ خوف دیکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اکثر جنگلی حیوانات خصوصاً کترنے والے جانور ہر وقت آڑ میں رہنا چاہتے ہیں اور کھلے میدان میں اسی وقت نکلتے ہیں جب جان ہی پر آہستی ہے اور اس وقت بھی یہ ہر شاخ اور ہر ڈھیلے کی آڑ سے فائدہ اٹھاتے ہیں تو خیال پیدا ہوتا ہے کہ یہ عجیب و غریب خوف کہیں اس جبلت کی یادگار نہ ہو جو بہت ہی عبیدی اسلاف میں مفید کام انجام دیتی ہو اور اب ہم میں بیماری سے تازہ ہو جاتی ہو۔

باب ۲۶

ارادہ

افعال ارادی خواہش آرزو ارادہ ذہن کی ایسی حالتیں ہیں جن کو شخص جانتا ہے۔ ان کی تعریف کی جائے تو مراحت میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہو گا۔ ہم ان چیزوں کے محسوس کرنے مالک ہونے اور عمل میں لانے کی خواہش کرتے ہیں جن کا اس وقت احساس نہیں ہوتا یا جن کے ہم اس وقت مالک نہیں ہوتے یا جن پر ہم اس وقت تک عمل نہیں کر سکتے۔ اگر خواہش کے ساتھ اس امر کی بھی حس ہو کہ ایسی شے کا حصول ممکن نہیں ہے تو ہم اس کی محض آرزو کرتے ہیں لیکن اگر ہم اس امر کا یقین ہو کہ مقصود ہمارے قصہ قدرت میں ہے تو ہم اس خیال ارادہ کرتے ہیں اور اس کا حصول یا عمل یا تو فوراً ہی معرض حقیقت میں آجاتا ہے یا چند ابتدائی مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔ جو غائبات ہمارے ارادہ کرنے کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتی ہیں وہ غالباً ہمارے اجسام کی حرکتیں ہیں جس کسی احساس کے محسوس کرتے یا شے کے حاصل کرنے کا بھی ہم ارادہ کریں وہ ہم کو ان ابتدائی حرکات کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے جو ہم اس غرض کے لئے کرتے ہیں۔

یہ بات اس قدر واضح ہے کہ مزید تشریح کی حاجت نہیں۔ اس لئے ہم اب اس دعوے سے آغاز کرتے ہیں کہ ہمارے ارادہ سے بلا واسطہ خارج میں جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ صرف ہمارے جسم کی حرکات ہوتی ہیں جن کل پرزوں سے یہ ارادی حرکات پیدا ہوتی ہیں ہم کو اب ان کا مطالعہ کرنا ہے۔

یہ عمل ثانوی قسم کے اجن حرکات سے ہم نے اتیک بحث کی ہے وہ خود ہوتے ہیں۔ حرکتی اور اضطراری تھیں اور کم از کم پہلی بار جب ان کا عمل ہوتا ہے تو فاعل کو ان کا پہلے سے خیال نہیں ہوتا۔

جن حرکات کا اب ہمیں مطالعہ کرنا ہے چونکہ ان کی پہلے سے خواہش اور نیت ہوتی ہے اس لئے ان کے متعلق اچھی طرح سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ گیا اور کس قسم کی ہوں گی اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ارادی حرکات ہمارے اجسام کے اہل نہیں بلکہ ثانوی اعمال ہیں اور یہ نفسیات اردہ میں یہ سب سے پہلے سمجھنے کے قابل بات ہے۔ اضطراری جلتی اور خدبی حرکات سب کی سب اصلی اعمال ہیں عصبی مرکز کچھ ایسا بنا ہوا ہے کہ بعض بھیج بعض بند و ق کی طرح چل جانے والے حصوں کی بلبل کی گھنچ لیتے ہیں اور جس جانور میں پہلے پہل اس قسم کا کوئی دھماکہ ہوتا ہے تو اس کو قطعاً ایک نئے قسم کا تجربہ ہوتا ہے چند روز کا ذکر ہے کہ میں ایک بچے کے ساتھ ایک ریلوے اسٹیشن پر ٹھہرا تھا کہ ایک ڈاک گاڑی گرجتی ہوئی گزر گئی بچہ جو پلیٹ فارم کے کنارہ پر کھڑا تھا چونک پڑا۔ اس کی آنکھیں جھپک گئیں، ٹٹلی بندھ گئی رنگ زرد ہو گیا اور دیوانہ وار روتا ہوا میری طرف دوڑا اور اپنا منہ چھپا لیا۔ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بچہ اپنے طرز عمل سے بھی اسی قدر متحیر ہوا جتنا کہ خود ٹرین کے دیکھنے سے اور میں جو پاس کھڑا ہوا اس کی حرکت دیکھ رہا تھا اس کو غالباً ایسی حرکت پر مجھ سے بھی زیادہ حیرت ہوئی۔ بلاشبہ اگر اس قسم کے رد عمل پہلے کئی بار ہو چکے ہوں تو ہم اس امر سے واقف ہو جاتے ہیں کہ اپنے

سے کیا توقع رکھنی چاہئے، اور اس وقت ہم کو اپنے طرز عمل کا پہلے سے خیال ہوتا ہے، اگرچہ یہ اسی طرح سے غیر ارادی اور بے قابو ہو گیا کہ پہلے تھا۔ لیکن اس فعل کا جس کو صحیح معنی میں ارادی کہتے ہیں، پہلے سے خیال ہونا ضروری ہے پس اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی ذی روح کوئی فعل اس وقت تک پہلی بار ارادتا نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کو قدرت نے غیب دانی کی قوت عطا نہ کی ہو۔ مگر جس طرح ہم کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکات ہمارے امکان میں ہیں، اسی طرح ہم کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ ہم کون کونسی حسوں کو محسوس کر سکتے ہیں۔ جس طرح ہم کو حسوں سے ہونے کا انتہار کرنا پڑتا ہے، اسی طرح ہم کو غیر ارادی طور پر حرکات کے وقوع میں آنے کا انتہار کرنا پڑتا ہے۔ پھر کہیں ہم ان میں سے کسی کے متعلق تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہم کو اپنے تمام امکانات کا علم تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پہلے کوئی خاص حرکت اندھا و صند اضطرابی یا غیر ارادی طور پر ایک بار چو کر ذہن میں اپنی مثال چھوڑ جاتی ہے۔ پھر اس کی دوبارہ خواہش ہو سکتی ہے اور انسان دیدہ و دانستہ اس کا ارادہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ اس کا پہلے کیوں کر ارادہ ہو سکتا ہے۔

پس مختلف ممکن حرکات کے تصورات (جو حافظہ میں غیر ارادی عمل سے جمع ہوتے رہتے ہیں) کی فراہمی ارادی زندگی کی سب سے پہلی ضرورت ہے۔

دوسرے قسم کے تصورات تصورات حرکت یا تو مقامی ہوتے ہیں یا بعیدی یعنی حرکت کے۔ یہ یا تو اس احساس کے ہو سکتے ہیں جو متحرک جسموں کی حرکت سے ہوتا ہے یا یہ اس احساس کے

ہو سکتے ہیں جو حرکت جسم کے ان حصوں میں پیدا کرتی ہیں جو متاثر کرتی ہیں مثلاً تھپکیاں دباؤ کھرج وغیرہ) یا جیسی کہ یہ سانی دیتی ہے یا نظر آتی ہے یا جو حصے حرکت کرتے ہیں ان کی مقامی حسوں کو احساسات

حرکت کہتے ہیں۔ ان کے تصورات کو تصورات حرکت کہتے ہیں حرکتی حواس کے ذریعہ سے ہم کو انفعالی حرکات یعنی ان حرکات کا شعور ہوتا جو ہمارے اعضاء تک اوروں کے ذریعہ سے پہنچتی ہیں۔ اگر تم آنکھیں بند کئے ہوئے لیٹے ہو اور کوئی شخص تمہارے ہاتھ یا پاؤں ایک انداز پر رکھ دے تو تمہیں اس کا احساس ہو جاتا ہے اور اس کی مقابل کے ہاتھ یا پاؤں سے پڑے پڑے نقل کر سکتے ہو۔ اسی طرح ایک شخص جو اندھیرے میں یکایک جاگتا ہے تو اس کو اپنی حالت کا علم ہوتا ہے۔ کم از کم معمولی حالتوں میں تو یہ ہوتا ہے مگر جب کسی عضو سے انفعالی حرکات کے علاوہ اور باقی احساسات باطل ہو جاتے ہیں تو ہم کو ایسے نتائج حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ پروفیسر اسٹروپل نے اپنے بے حس لڑکے کے متعلق مندرجہ ذیل واقعہ لکھا ہے۔ اس لڑکے کے منبع احساسات میں صرف دو چیزیں تھیں یعنی داہنی آنکھ اور بایاں کان۔ البتہ اس کے کہ اس کو خبر ہو اس کے ہر عضو کو حرکت دی جاسکتی تھی۔ اس کو صرف ان حالتوں میں احساس ہوتا تھا جب مفاسل کو نہایت ہی شدت کے ساتھ جھٹکے دئے جاتے تھے۔ خصوصاً گھٹنے کو اس وقت بھی اس کو صرف دباؤ ایک مبہم سا احساس ہوتا تھا۔ ہم اکثر مریض کی آنکھیں باندھ دینے کے بعد اس کو کمرے میں ایک جگہ سے دوسری جگہ لے گئے اس کو منہ پر لٹا دیا اس کی ٹانگوں اور بازوؤں کو نہایت ہی بہودہ اور بظاہر تکلیف وہ وضع میں رکھا اور اس کو اس کا شبہ بھی نہ ہوا جب اس کے چہرے پر سے یکایک رومال ہٹا دیا جاتا تھا، اور وہ اپنی حالت دیکھتا تھا تو اس کی حیرت کی کوئی انتہا نہ ہوتی تھی صرف جب اس کے منہ کو نیچے لٹکا دیا جاتا تھا اس وقت وہ شکایت کرتا تھا کہ میرا منہ چکر رہا ہے مگر اس کی وجہ نہ بتا سکتا تھا کہ کیوں چکر آتا ہے بعد میں وہ آوازوں کے ذریعہ سے پہچانتے لگا تھا کہ میرے ساتھ کوئی خاص حرکت کی جا رہی ہے۔“

”اس کو عضلاتی مکان کی مطلق حس نہ ہوتی تھی۔ اگر اس کی انگلیں بند کر کے ہم اس سے کہتے کہ ذرا پنا بازو اٹھاؤ اور اس کو بوہی رکھے رہو تو وہ ایسا بغیر وقت کے کر لیتا تھا۔ مگر دو یا تین منٹ کے بعد بازو کا پنے اور نیچے کو جھکنے لگتا تھا اور اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ وہ اب بھی یہی کہتا تھا کہ میں اس کو اٹھا رکھ سکتا ہوں۔ اگر اس کی انگلیوں کو پکڑ لیا جاتا تو اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ اس کو یہی خیال رہتا تھا کہ میں کھولتا اور بند کرتا ہوں حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں

نہ ہوتی تھیں۔ تصور پس جب ہم کوئی حرکت کرتے ہیں تو ہم کو اس کے کسی قسم کا تیسیر تصور بند حرکت یا بعیدی تصور کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس پیدائش نہیں ہوتا۔ علاوہ اکثر یہ بھی فرض کیا جاتا ہے کہ عضلی انقباض کیلئے جس قدر قوت صرف ہوتی ہے اس کا تصور ہمارے لئے ضروری ہے۔ حرکی مرکز سے حرکی عصب کی طرف جو اخراج ہوتا ہے اس کے لئے ایک خاص قسم کی حس فرض کی گئی ہے۔ جو ہماری کل حسوں سے مختلف ہوتی ہے۔ باقی کل حس درآئندہ تموجات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے یہ تموج برآئندہ کے ہمراہ ہوتی ہے اور جب تک اس احساس کا تصور نہیں ہو لیتا اس وقت تک ہمارے ذہن میں کوئی حرکت متعین نہیں ہوتی یہ فرض کیا جاتا ہے کہ حرکت کا درجہ قوت اور سعی کی وہ مقدار جو اس کے کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے ان کا انکشاف احساس توانائی سے ہوتا ہے اکثر مصنفین کو اس کے وجود سے انکار ہے۔ اور اس کا وجود ثابت کرنے کے لئے جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ ناکافی ہیں۔ ایک ہی حرکت کرنے میں کوشش کے مختلف مدارج ہونی الواقع محسوس ہوتے ہیں ان سب کا ہمارے سینہ جبروں، سپٹ اور باقی ایسے اعضاء کے داخلی احساسات سے پتہ چلتا ہے جو کوشش کے زیادہ

ہونے کی صورت میں منقبض ہوتے ہیں برآئینہ توجہ کس قدر ضروری ہے اس کی مقدار کے شعور کی ضرورت نہیں۔ اگر کوئی شے تال کے لئے بدیہی ہے تو یہ ہے کہ جس قدر قوت صرف ہوتی ہے اس کی مقدار عضلات و رابطات و مفاصل کے آس پاس کے درآئندہ احساسات اور خجبرہ سینہ چہرہ اور جسم کے عام حالت سے باطل ظاہر ہو جاتی ہے جب ہم کسی خاص درجہ انقباض کا خیال کرتے ہیں تو درآئندہ احساسات کا پیچیدہ مجموعہ جس پر اس وقت ہمارا خیال مشتمل ہوتا ہے، ہونے والی حرکت کے لئے قوت کی صحیح مقدار کو ظاہر کر دیتا ہے اور یہ بھی ظاہر کر دیتا ہے کہ مزاحمت کی کس مقدار کے رفع کرنے کی ضرورت ہے۔

مستقل ذرا اپنے ارادہ کو کسی خاص حرکت کی طرف مبذول کر کے کوشش کرے۔ اور پھر اس بات پر غور کرے کہ بذل ارادہ کس شے پر مشتمل تھا کیا یہ ان مختلف احساسات کے علاوہ تھا جنہیں حرکت عمل میں آجائے۔ کے بعد یہاں کرتی ہاگیم ان احساسات کو علیحدہ کر کے تو کیا کوئی علامت یا اصول بتائی رہ جائے گا، یا ذریعہ تحدید تعین بتائی رہ جائے گا جس کے ذریعہ سے ارادہ متعلقہ عضلات کو ضمیم شدت سے پہنچ کرے اور گراہ نہ ہو۔ اگر تم ان مثالوں کو جو سناچ حرکت کی مشق ہوئی ہیں ہم سے کہو تو ان جہات کا کامل طور پر مرتبہ متعین ہونا تو درکنار جن میں ہمارا ارادہ آغاز حرکت کرتا، ہم ہمارے شعور کو کامل خلاص میں چھوڑ دیتے ہو۔ اگر میں پولس کے بجائے بطرس کو خط لکھنا چاہوں تو مجھے اپنے علم کی حرکت سے پہلے خاص انگشتی حصوں خاص حروف بھی کی آوازوں کا غلبہ پر بنی ہوئی خاص اشکال کا خیال ہوتا ہے اور ان کے علاوہ اور کسی کا نہیں ہوتا۔ اگر میں لفظ بطرس کے بجائے لفظ پولس ادا کرنا چاہوں اپنی آواز کے اپنے کان پر واقع ہونیکا خیال اور زبان ہونٹوں اور طلق کے بعض عقلی احساسات لفظ کی رہبری

کرتے ہیں۔ یہ سب کے سب درآئندہ احساسات ہوتے ہیں، ان کے خیال جس سے کہ عمل ذہنی طور پر تا بہ امکان پوری طرح سے متعین ہوتا ہے، اور عمل کے مابین کسی پیرے ذہنی منظر کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ فعل کے عمل میں آنے کے متعلق ایک طرح

کی اجازت ایک عنصر رضایا عزیمت ضروری ہوتا ہے اور یہ پیرے اور مشعل دونوں کے نزدیک بلاشبہ فعل کی ارادیت کی اصل روح ہوتی ہے۔ اس اجازت کے اوپر بالتفصیل بحث آئندہ ہوگی۔ فی الحال اس کو مطلقاً نظر انداز کر سکتے ہیں کیوں کہ یہ ایک قدر متشعل ہے، جو تمام ارادی افعال کو یکساں طور پر متاثر کرتی ہے اور ان کے مابین امتیاز نہیں کر سکتی۔ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ اگر داہنا بازو عمل کرے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے اور بایاں بازو استعمال کیا جائے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے۔

پس جب ارادی افعال کی حالت پر غور کیا جاتا ہے تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے حسی نتائج کی ایک تشال ہوتی ہے اور اس کے ساتھ (بعض اوقات) اس امر کا ایک اجازت نامہ یا حکم نامہ ہوتا ہے کہ یہ نتائج واقعات میں مشعل ہو جائیں۔ یہ ہے ارادے کی ذہنی حالت جس کا ہمائل سے پتہ چلتا ہے۔

ہمارے شعور کا کل مافیہ اور مواد جس میں شعور حرکت بھی داخل ہے) کی اصل حوالی سے متعلق معلوم ہوتی ہے اور یہ ابتداء ہم تک احصاب حوالی ہی سے پہنچتا ہے۔

حرکی اشارہ حرکی اخراج سے پہلے سب سے آخری تصور جو ہوتا ہے اس کا ہم حرکی اشارہ نام رکھے دیتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ حرکی اشارہ محض تماثلات موجودہ پر مشعل ہوتا ہے، یا یہ کہ بعیدی تماثلات بھی اس کے لئے کافی ہو جاتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اشارہ یا تو موجود حواس پر مشعل ہوتا ہے یا بعیدی پر۔ اگرچہ جب ہم کسی حرکت کا سیکھنا شروع کرتے ہیں

اس وقت موجودہ احساسات لازمی طور پر شدت کے ساتھ شعور کے سامنے آتے ہیں لیکن بعد میں ایسا ہونا ضروری نہیں رہتا۔ اصول یہ معلوم ہوتا ہے کہ شعور سے رفتہ رفتہ خارج ہوتے رہتے ہیں اور جوں جوں ہم کو کسی خاص حرکت کی مشق ہوتی جاتی ہے اسی قدر وہ تصورات جو اس کے لئے حرکتی اشارہ کا کام کرتے ہیں بعید ی ہوتے جاتے ہیں جس چیز سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے کو ہی ہمارے ذہن میں رہتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی چیز ہوتی ہے تو اس کو ہم جہاں تک جلد ہو سکتا ہے شعور سے خارج کر دیتے ہیں احساسات حرکت ہمارے لئے کوئی بامیدار دلچسپی نہیں رکھتے ہم کو دلچسپی حرکت کی غایت سے ہوتی ہے اس قسم کی غایت یا غیوم کوئی بعید ی چیز ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک ارتسام ہوتا ہے جو حرکت انگلیاں کان یا بعض اوقات جلد پر یا ناک میں یا منہ میں پیدا کرتی ہے۔ اب فرض کرو اس قسم کی غایت کا تصور متعین طور پر تصدیق اخراج سے امتیاز یا جھٹکا ہے۔ اس صورت میں ہیجان کے مقامی اثرات کا خیال اتنا ہی بار ہو جائے گا، جتنا کہ خود احساس ہیجان ہوتا ہے۔ ذہن کو اب اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ صرف غایت ہی اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔

پس غایت کا تصور اپنی اہمیت کو ہر دم بڑھاتا رہتا ہے۔ اور خود ہی کو کافی و مکنتی بناتا رہتا ہے۔ اگر کبھی سہمی کے تصورات آتے بھی ہیں تو ان پر سہمی کے احساسات اس قدر غالب ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کی علیحدہ موجودگی سے واقف ہونے کی مہلت بھی نہیں ملتی۔ میں لکھ رہا ہوں مجھے اس وقت اپنی حس تحریر سے علیحدہ ان الفاظ کی شکل و صورت یا وضع اور بناوٹ کا کوئی خیال نہیں ہے جو میرے قلم سے نکل رہے ہیں الفاظ گویا ذہنی کان پر گھسنے سے پہلے نغمہ سرا ہو جاتے ہیں لیکن میری ذہنی آنکھ یا ذہنی ہاتھ پر نہیں۔ یہ اس امر کا نتیجہ ہے کہ حرکات ذہنی اشارہ پر انتہائے سرعت کے ساتھ عمل میں آجاتی ہیں۔ کسی غایت کے خیال آنے اور اس کو عمل میں لانے کی رائے ہو جانے کے

ساتھ ہی وہ فی الفور سلسلہ کی پہلی حرکت کے عصبی مرکز کو تھپچ کر دیتا ہے اور کل سلسلہ پھر خود بخود خاصی اضطرابی طور پر مرتب ہو جاتا ہے جیسا کہ ص ۱۱۵ ص ۱۱۶ میں بیان کیا جا چکا ہے۔

متعلم اس کو تمام فوری اور بے چیمک ارادی افعال میں صحیح پائے گا ابتدا کے فعل میں البتہ کوئی خاص حکم سا ہوتا ہے۔ انسان خود سے کہتا ہے کہ مجھے اپنے کپڑے بدلنے چاہئیں اور اس کے بعد بلا کسی ارادہ کے وہ اپنا کوٹ اتار چکتا ہے۔ اور اس کی انگلیاں معمولی طور پر صدری کے مٹن کھولنے میں مصروف ہوتی ہیں۔ یا میں کہتا ہوں کہ مجھے نیچے جانا چاہئے اور اس سے پہلے کہ مجھے معلوم ہو میں اٹھ چکتا ہوں اور پل کر دروازہ کھول چکتا ہوں۔ اس تمام دوران میں غایت کا تصور رہا ہے جس کی چند حسیں تدریج رہبری کرتی رہی ہیں۔ بلکہ جب ہم اس امر کے دریافت کرنے میں مصروف ہوتے ہیں کہ حرکت کا احساس کیونکر ہوتا ہے تو حصول غایت میں وہ صحت و یقین باقی نہیں رہتا۔ شہتیر پر گذرتے وقت اگر ہم اپنے پاؤں کے رکتے کا خیال نہ کریں تو اس پر اچھی طرح سے گذر جائیں گے، پھینکتے، دوپچتے، نشانہ لگاتے یا اوار کرتے وقت اگر ہم لمسی اور عضلی احساسات کا کمتر خیال کریں اور محض بصری کا بیشتر خیال کریں (یعنی مقامی کا کمتر اور بعیدی کا بیشتر) تو ہم یہ افعال زیادہ اچھی طرح سے کر سکتے ہیں۔ آنکھ نشانہ پر رکھو اور دیکھو کہ تمہارا ہاتھ سے نشانہ خطا نہ ہوگا۔ ہاتھ کا خیال کرو اور بیشتر ایسا ہوگا کہ تمہارا نشانہ خطا ہوگا۔ ڈاکٹر سودارڈ کا تجربہ ہے کہ وہ پینل کی نوک سے ایک لفظ کو لمسی ذہنی اشارہ کی نسبت بصری ذہنی اشارہ سے زیادہ صحت کے ساتھ چھو سکتے تھے پہلی صورت میں وہ ایک نئے کو آنکھیں بند کر کے رکھتے ہیں اور پھر اپنے ہاتھ ہٹا کر اس کو چھونے کی کوشش کرتے ہیں اور دوسری صورت میں وہ ایک چھوٹی نئے کی طرف دیکھتے ہیں، اور چھونے سے پہلے آنکھیں بند کر لیتے ہیں لمسی صورت

(جب نتائج بہت زیادہ موافق ہوتے ہیں) میں ۱۷۱۲ ملی میٹر کی غلطی ہوئی، بصری صورت میں صرف ۱۲۰۳۷ ملی میٹر کی یہ سب تال اور مشاہدہ کے واضح نتائج ہیں۔ ۱۵۱۱۔ بات کہ یہ کونسی عصبی مشینری ممکن ہوتے ہیں، اس کو ہم نہیں جانتے۔

باب ۱۹ میں ہم نے بتایا تھا کہ لوگوں کی قوت تفل میں باہم بحد اختلاف ہوتا ہے۔ جس قسم کے تفل کو فرانسیسی مصنف لمسی تفل کہتے ہیں اس میں غالباً عصبی سعی کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہوں گے ہم کو انفرادی بیانات میں کچھ زیادہ یکسانی کی توقع نہ کرنی چاہئے اور نہ اس بات میں جھگڑنا چاہئے کہ کونسا بیان عمل کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ اب اس امر کی کہ وہ تصور حرکت کونسا ہے

جو فعل کو ارادی بنا دینے کے لئے اس سے پہلے ہونا چاہئے میں نے اچھی طرح سے وضاحت کر دی ہے۔ یہ اس عصبی ہیجان کا خیال نہیں ہے جس کی حرکت کو ضرورت ہوتی ہے بلکہ یہ حرکت کے حسی نتائج کا خیال ہے۔ اب وہ نتائج خواہ تو مقامی ہوں یا بعید اور اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات یہ بہت بعید ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خیالات کم از کم اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ ہماری حرکات کیا ہوں گی۔ اب تک میں نے کچھ اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا یہ اس امر کا بھی تعین کرتے ہیں کہ یہ کیا ہوں گے۔ اس نے اس میں شک نہیں کہ اکثر تفلوں کو خلفشار

میں مبتلا کیا ہے۔ کیونکہ بلاشبہ ارادہ کے اکثر واقعات میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا محض تفل حرکت کے علاوہ کسی اور خاص حکم یا رضا کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس رضا کو میں نے اپنے بیان میں بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ ہم کو گفتگو کے دوسرے جزو کی طرف لے جاتا ہے۔ **تصور حرکت کی عمل** سوال یہ ہے کہ کیا حرکت کے محض حسی نتائج کا تصور بطور حرکت کی اشارہ کے کافی ہوتا ہے۔ یا یہ کہ اس سے

پہلے کسی ذہنی حکم عزیمت رضا فرمان ارادہ یا اس کے عامل کسی شعوری

مظہر کی ضرورت ہوتی ہے جو حرکت کو ممکن کرتا ہے۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات تو محض حسی نتائج کا تصور رکائی
 ہوتا ہے، اور بعض اوقات کسی زائد شعوری جزو کو بصورت حکم فرمان یا رضا
 کے حرکت سے پہلے داخل ہونا پڑتا ہے۔ جن صورتوں میں اس قسم کا حکم
 نہیں ہوتا وہ نسبتاً اصلی ہیں۔ کیونکہ وہ ارادی افعال کی سادہ قسم ہیں
 جن میں اس قسم کا حکم ہوتا ہے، ان میں ایک خاص قسم کی پیچیدگی ہوتی
 ہے۔ جس پر مناسب موقع پر بحث ہوگی فی الحال ہم شعوری حرکی فعل کی نظر
 متوجہ ہوتے ہیں۔ اس میں خیال آنے کے بعد بلا کسی حکم و رضا کے فعل
 واقع ہو جاتا ہے۔ یہ بھی افعال ارادی کی ایک قسم ہے۔

جب کوئی حرکت تصور میں آنے کے بعد ہی بے تحاشہ اور فی الفور
 واقع ہوتی ہے، تو فعل شعوری حرکی قسم کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو
 تعقل اور عمل کے مابین کسی چیز کا وقت نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ
 عصبی فعلی اعمال کی تمام اقسام درمیان میں شامل ہوتی ہیں۔ لیکن ہم ان سے
 مطلق واقف نہیں ہوتے تاہل سے بس اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ ہم فعل
 کا خیال کرتے ہیں اور یہ عمل میں آجاتا ہے۔ ڈاکٹر کارپنیر بعضوں نے اس سے
 پہلے تصور حرکی فعل کی اصطلاح استعمال کی تھی۔ انھوں نے داگر میں غلطی پر
 نہیں ہوں اس کو ہماری ذہنی زندگی عجائبات میں سے قرار دیا تھا۔
 حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب چیز نہیں بلکہ معمولی عمل ہے۔ باتیں کرتے کرتے
 مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک پن زمین پر پڑا ہوا ہے یا یہ کہ میری آستین پر
 گرد لگی ہوئی ہے اور باتوں کے سلسلہ کو توڑے بغیر میں پن کو اٹھا
 لیتا ہوں یا آستین کو جھار دیتا ہوں میں کوئی قطعی عزم نہیں کرتا بلکہ
 محض شے کا ادراک اور فعل کا خفیف سا تصور اس کے عمل میں جانے کے
 لئے کافی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے میں کھانے کے بعد دسترخواں
 پر بیٹھا ہوں اور خود کو اخروٹ کی گریاں اور کشمش کھاتا ہوا پاتا ہوں۔
 کھانا میں کھا چکا ہوں، مگر گفتگو کے زور میں مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا

کر رہا ہوں لیکن میوہ کا ادراک اور اس امر کا خفیہ تصور کہ میں اس کو کھا سکتا ہوں خود بخود مجھ سے فعل کر دیتے ہیں۔ بلاشبہ اس ارادہ کا کوئی قطعی حکم نہیں ہے۔ نہ ہمارے ان عاداتی افعال میں ارادہ کا حکم ہوتا ہے جن کے لئے ہمارے دن کے تمام گھنٹے پر ہوتے ہیں اور جن کے لئے درآئندہ جس ہم کو اس قدر جلد آمادہ کر دیتے ہیں کہ بسا اوقات یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کو ارادی کہا جائے یا اضطراری چنانچہ نوٹز کہتا ہے۔

لکھتے یا پیا نو بجاتے وقت ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی ایسی بحیرہ حرکات کیے بعد دیگرے بسرعت تمام ہوتی ہیں۔ جن کے محرک آنحضرتؐ مشکل سے ایک سکنڈ کے لئے شعور میں رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ مدت اتنی نہیں ہے جس میں اس عام ارادہ کے علاوہ کوئی اور ارادہ پیدا ہو سکے کہ انسان نے خود بلا کسی مزاحمت کے استحضارات کو افعال میں تبدیل ہونے دیا ہے، ہماری روزمرہ کی زندگی کے تمام افعال اس طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارا اٹھنا، ہمارا بیٹھنا، ہمارا چلنا، ہمارا بولنا یہ سب افعال کبھی ارادہ کی کوئی واضح تحریک نہیں چاہتے بلکہ محض فکر کے ہیجان سے قرار واقعی طور پر ہو جاتے ہیں۔

ان تمام میں فعل کا بلا تذبذب اور قطعی طور پر واقع ہو جانا اس پر مبنی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی مخالف تصور موجود نہ ہو، اس صورت میں یا تو ذہن میں اس کے علاوہ کچھ اور ہوتا ہی نہیں اور اگر ہوتا ہے تو وہ مخالف نہیں ہوتا سب جانتے ہیں کہ سخت سردی کے زمانہ میں اگر کمرے میں آگ نہ ہو تو صبح کو بستر سے اٹھنا کس قدر ناگوار معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے جسم کا رواں روال اس ابتلا کا مخالف ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ بعض وجوہ کو گھنٹہ سوا گھنٹہ اسی سو بچ بچا میں گزار دیتے ہیں کہ انھیں یا نہ انھیں ہم کو خیال آتا ہے کہ پڑے رہنے سے معمول میں کس قدر تاخیر ہوگی اور روزمرہ کے کاموں میں کس قدر ہرج واقع ہوگا جی میں

کہتے ہیں کہ اب اٹھنا چاہئے۔ اتنی دیر تک پڑے رہنا بڑے شرم کی بات ہے وغیرہ لیکن پھر بھی گرم گرم بستر کا مزہ اس کو چھوڑنے نہیں دیتا اور باہر کی سردی اس قدر تکلیف دہ معلوم ہوتی ہے کہ ارادہ مدہم اور غم کھڑو پڑ جاتا ہے۔ انسان قریب ہوتا ہے کہ مزاحمت کو دور کر دے مگر خیر ملتوی کرتا ہے۔ اب یہ کہ ایسے حالات میں ہم آخر کار اٹھتے کیونکر ہیں؟ میں تو اپنے تجربات کی تقسیم کر کے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ہم اکثر بلا کسی غرضیت اور کشمکش کے اٹھتے ہیں۔ اچانک ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم اٹھ بیٹھے ذرا دیر کے لئے بے شعوری کا سامع ظاری ہو جاتا ہے ہم سردی اور گرمی دونوں کو بھول جاتے ہیں دن کے کاروبار کے متعلق کسی سلسلہ خیال میں مصروف ہوتے ہیں جس کے دوران میں یہ تصور ذہن کے سامنے آتا ہے بس اب مجھے پلنگ پر پڑا نہیں رہنا چاہئے اور یہ تصور ایسا ہوتا ہے جس کا اس خوش نصیب لمحہ میں کوئی مخالف یا مزاحم پیدا نہیں ہوتا پس یہ اچنا صحیح حرکتی نتیجہ پیدا کر دیتا ہے۔ دراصل دوران کشمکش میں خوشگوار گراہٹ اور ناگوار ٹھنڈ کا نہایت تیزی سے احساس ہو رہا تھا اور اُس نے ہماری قوت عمل کو باطل کر رکھا تھا اور ہمارا اٹھنے کا تصور آرزو یا تمنا کی حد تک تھا ارادہ کی حد تک نہ آیا تھا۔ جس وقت یہ مزاحم تصورات رک گئے اصل تصور نے اپنا عمل شروع کر دیا۔

یہ مثال میرے نزدیک چھوٹے پیمانہ پر نفسیات ارادہ کے تمام ملات پر حاوی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس منظر پر خود اپنے اندر غور کرنے وقت مجھے اس حقیقت کا یقین ہوا جو ان صفحات میں مندرج ہے اور جس کی مجھے کسی مزید مثال سے تشریح کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اور یہ بدیہی حقیقت کیوں معلوم نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر تصورات ایسے ہوتے ہیں جن کا نتیجہ عمل کی سورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ ہر ایسی حالت میں

جس میں تصور عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ استثناء اس کے ساتھ اور ایسے تصورات موجود ہوتے ہیں جو اس کی توسیعی قوت کو باطل کر دیتے ہیں، لیکن اس حالت میں بھی جہاں حرکت مخالف تصورات کی وجہ پوری طرح عمل میں آنے سے رک جاتی ہے یہ نامعلوم طور پر واقع ہو جاتی ہے، لہذا لکھنا ہے ”کوئی کھینے والا بیلہ ڈکھیلنے والوں کو گیند پھینکنے یا شمشیر زن کو وار کرتے دیکھ کر خود بھی اپنے بازو کو خفیف سی حرکت دے جاتا ہے۔ جاہل افسانہ گو جب کہانی سناتے ہیں تو اس کے ساتھ بہت سی حرکتیں کرتے ہیں۔ پڑھنے والا کتاب میں کسی لڑائی کے منظر کے مطالعہ میں مصروف ہے اس وقت اس کو خود اپنے نظام عقلی میں ایک خفیف سا تاؤ محسوس ہوتا ہے اور اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں لڑائی کی حرکات کے ساتھ حرکتیں کر رہا ہوں، یہ نتائج اس صورت میں زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں جس صورت میں کہ ہم ان حرکات میں جو ان کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں زیادہ مصروف ہوتے ہیں۔ استحضارات ذہنی خیال کو عمل میں آنے سے روکتے ہیں اسی حد تک یہ پیچیدہ مرکب شعور کی حیثیت سے دھندلے اور خفی ہو جاتے ہیں۔

ادراوی کھیل یعنی نام نہاد قرأت ذہنی کی نمایاں حکو درال صلاحت عقلی کہنا زیادہ موزوں ہو گا جن کا عرصے سے بہت رواج ہو گیا ہے اسی پر مبنی ہے کہ انقباض عقلی تصور کی غیر محسوس طور پر متابعت کرتا ہے اور اس حد تک کہ غم مستحکم کر لیا گیا ہے کہ انقباض نہ ہو گا اور پھر بھی وہ ہو ہی جاتا ہے۔

اب ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ حرکت کا ہر استحضار کسی حد تک ضرور اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے اور جس حالت میں کہ مخالف استحضارات اس کو ایسا کرنے میں مانع نہیں ہوتے اس وقت سب سے زیادہ اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے۔

حرکت کے لئے قطعی حکم یا ذہنی اجازت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مخالف اور روکنے والے تصور کے باطل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن متعلم کو اس امر کا یقین کر لینا چاہئے کہ جب صورت حال سادہ ہوتی ہے اس وقت کسی ذہنی حکم یا اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی مگر اس خیال سے کہ کہیں متعلم اس عام خیال کا شکار نہ ہو جائے کہ ایسا فعل ارادی جس پر قوت ارادہ صرف نہ ہو، بس اسی قسم کا شہزادہ چلٹ ہے جس سے شہزادگی کا جزو نکال لیا جائے میں چند باتیں اور بتائے دیتا ہوں۔ فعل ارادی کے بلا کسی ذہنی حکم یا اجازت کے واقع ہو جانے کے ذیل میں اس امر کو ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ خود شعور بذاتہ تسویقی واقع ہوا ہے۔ یہ نہیں ہونا کہ پہلے ہم کو حس یا خیال ہوتا ہو اور بعد میں حرکت پیدا کرنے کے لئے کسی حرکتی شے کا اضافہ کرتے ہوں، بہر خفیف سا خفیف احساس جو ہم کو ہوتا ہے کسی نہ کسی عصبی فعلیت کا متلازم ہوتا ہے جو حرکت کے لئے محرک کر مکتبی ہے۔ ہمارے جس اور ہمارے تصور کو یا ایسے نمونہ کا دوسرا رخ ہوتے ہیں جن کا اصلی نتیجہ حرکت ہوتی ہے اور جو جہاں ایک عصب سے اندر داخل ہوئے کہ معاً دوسری عصب سے باہر نکلتے پر تیار ہوتے ہیں۔ یہ عام خیال کہ شعور فعل سے پہلے ہونا لازمی نہیں اور یہ کہ فعل کسی مزید ارادی قوت سے پیدا ہونا چاہئے ان خاص واقعات کا قدرتی نتیجہ ہے جن میں ہم فعل کے ہونے سے پہلے ایک غیر محدود غور و فکر میں صرف کرتے ہیں۔ لیکن یہ واقعات معمولی نہیں ہوتے یہ وہ صورتیں ہوتی ہیں جن میں مخالف خیالات حرکت کو وقوع میں آنے سے روکتے ہیں۔ جب عزائم تین دور ہو جاتی ہیں ہمیں ایسا محسوس ہونا ہے کہ گویا کوئی اندرونی بند دھیلا ہو گیا ہے اور یہ مزید تسویق یا حکم کا کام دی جاتی ہے جس پر حرکت قرار واقعی طور پر عمل میں آجاتی ہے ہم کو اس کے روکنے اور کھلنے کا بار بار تجربہ ہو گا۔ ہمارے فکر کا اعلیٰ جزو اس سے پر ہے لیکن جس صورت میں رکاوٹ نہیں ہوتی اس صورت میں فکری عمل

اور حرکی اخراج کے امین کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔ حرکت عمل احساس کا قدرتی اور فوری نتیجہ ہے جس میں کیفیت احساس کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اضطرابی حرکت ہو یا جذبی اظہار یا ارادی زندگی ہر جگہ یہی حال ہے۔ پس تصور ہی حرکی عمل کوئی معنی نہیں ہے جس کے اتے پتے تباہنے یا تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت ہو۔ یہ تمام شعوری افعال کے طبع سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم کو اس قسم کے افعال کی توبیہ کا آغاز کرنا چاہئے جن میں ذہنی علم یا اجازت کا ایک خاص عنصر پایا جاتا ہے۔

اس ذیل میں یہ بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے دیا نے روکنے کے لئے بھی اسی طرح کوشش یا حکم کی ضرورت نہیں جس طرح کہ اس کے عمل میں لانے کے لئے نہیں ہوتی۔ اور ممکن ہے حرکت کے عمل میں لانے اور روکنے دونوں کے لئے ضرورت ہو۔ لیکن کل معمولی اور سادہ حالتوں میں جس طرح کہ محض ایک تصور کی موجودگی حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ اس طرح ایک دوسرے تصور کی محض موجودگی اس کے عمل کو روک سکتی ہے۔ مثلاً اپنی انگلی کو سیدھا رکھ کر یہ محسوس کرنے کی کوشش کرو کہ گویا اس کو موڑ رہے ہو۔ ایک لمحہ بھر میں اس میں خیالی تغیر وضع سے ایک خاص قسم کا احساس ہونے لگے گا۔ مگر یہ محسوس طور پر متحرک نہ ہو گا کیونکہ اس کا حرکت نہ کرنا بھی تو ہمارے ذہن کا ایک جزو تھا۔ اس خیال کو نکال کر محض حرکت کا خیال کرو تو یہ فوراً ہی بلا کسی کوشش کے واقع ہو جاتی ہے بیدار ہوتے ہوئے آدمی کا طرز عمل ہمیشہ دو مخالف عصبی قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کے خلا یا اور ریشوں کے بعض تموج تو ناقابل بیان لطافت کے ساتھ اس کے حرکی اعصاب پر عمل کرتے ہیں اور بعض ایسی ہی ناقابل بیان لطافت کے ساتھ پہلے تموجات پر عمل کرتے ہیں جو اتوان کے معاون ہوتے ہیں یا مزاحم ہوتے ہیں جن سے یا تو ان کی جہت بدل جاتی ہے یا رفتار میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل تموجات کا انجام تو یہ ہونا ضروری ہے کہ یہ حرکی اعصاب کی طرف خارج ہوں، مگر یہ کبھی تو حرکی اعصاب کے ایک مجموعہ کی طرف خارج ہو جاتے ہیں اور کبھی دوسرے کی طرف بعض اوقات یہ اپنے کو توازن کی حالت میں باقی رکھتے ہیں جس کی بنا پر ایک سطحی مشاہدہ سمجھتا ہے کہ ان کا اخراج نہیں ہوا ہے۔ ایسے مشاہدہ کو یاد رکھنا چاہئے کہ عضویاتی نقطہ نظر سے چہرے کی حرکت بیشائی کے بل اور سانس کا زور سے لینا بھی اسی طرح سے حرکات ہیں جس طرح سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا، بادشاہ کا اشارہ اور قاتل کا دار قتل کر دینے میں دونوں مساوی ہیں۔ اور ان تموجات کے خارجی نتائج کا جو ہمارے تصورات کی ناقابل بیان اور پراسرار روانی کے ساتھ ہوتے ہیں، ہمیشہ شدید اور جسمانی اعتبار سے نمایاں ہونا ضروری نہیں ہے۔

فعل بعد اہتمام | اب ہم یہ بیان کر سکتے ہیں کہ فعل عمد میں کیا ہوتا ہے یا اس وقت کیا پیش آتا ہے جب ذہن کے سامنے ایسے متعدد معروض ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے مخالف یا موافق نسبت رکھتے ہیں۔ ان معروضات خیال میں سے ایک فعل کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک بجائے خود حرکت کا باعث ہو جاتا ہے۔ لیکن بعض معروض یا لمخوقات حرکی اخراج کے راستہ کو روک دیتے ہیں اور بعض اس کے طالب ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ اندرونی چیخنی کا وہ احساس ہوتا ہے جس کو تذبذب کہتے ہیں خوش قسمتی سے یہ حالت اس قدر عام ہے کہ اس کے لئے کسی بیان و تشریح کی حاجت نہیں ورنہ بیان کے ذریعہ سے اس کا سمجھنا تقریباً ناممکن ہے۔ جب تک کہ یہ حالت باقی رہتی ہے اور ذہن کے سامنے مختلف قسم کے معروض ہوتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ہم اہتمام یا عمد میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور آخر کار یا تو اصل خیال غالب آجاتا ہے۔ اور حرکت

واقع ہو جاتی ہے یا اپنے حریفوں سے مغلوب ہو کر ہست ہو جاتا ہے اور ہمارے متعلق کہا جاتا ہے کہ ہم نے کسی طرز عمل کے متعلق فیصلہ کر لیا ہے یا اپنا علم ارادی سناٹے میں۔ معادن اور مزاج معروضات کو فیصلہ کے اسباب یا محرکات کہا جاتا ہے۔

عمل اہتمام کی پیچیدگی کے لائق مداخلت ہوتے ہیں۔ اس کے ہر لمحہ میں ہمارا شعور نہایت ہی پیچیدہ ہوتا ہے یعنی محرکات کا کل مجموعہ ذہن کے سامنے ہوتا ہے اور ان کے مابین تصادم واقع ہوتا ہے۔ اس پیچیدہ معروض کا بحیثیت مجموعی کل عمل اہتمام کے دوران میں شعور کے اندر کم و بیش مبہم احساس رہتا ہے۔ مگر توجہ کے تذبذب اور تصورات کی اتیلانی روحانی کی بنا پر اس کے بعض حصے کبھی زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں کبھی یہ دب جاتے ہیں اور دوسرے زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آجاتے ہیں لیکن اس وقت کے واضح محرکات و اسباب کتنے ہی قوی کیوں نہ ہوں اور اگر یہ یہ فراہمیت کو رخ کر کے حرکتی نتائج کو اپنے موافق عمل میں لانے کیلئے بالکل آمادہ و تیار ہی کیوں نہ ہوں مگر یائین کے تصورات اگودہ کتنے ہی کمزور کیوں نہ ہوں، کا مبہم احساس حاشیہ کی صورت میں ضرور موجود رہیگا اور اسکی موجودگی (جب تک تذبذب واقعا باقی رہے گا) اخراج کے لئے ایک قرار واقعی فراہمیت ہوگی۔ ممکن ہے اہتمام پر ہفتے اور مہینے گزر جائیں اور ذہن بوقعات اس میں مشغول رہے۔ جو محرکات کل اہمیت سے پر معلوم ہوتے تھے آج حیرت انگیز طور پر کمزور معلوم ہوں۔ لیکن مسئلہ کا تصفیہ آج بھی اسی طرح نہیں ہو جس طرح سے کہل ہوا تھا۔ کوئی شے ہم سے یہ کہہ سکتی ہے کہ یہ خیال باری ہے۔ کمزور اسباب پھر قوی ہو جائینگے اور قوی کمزور توازن قائم نہیں ہوتا۔ محرکات کی جانچ منجم نہیں ہوتی۔ یہ کہ ہم کو تھوڑی دیر صبر پائے مبری کے ساتھ انتظار کرنی چاہئے یہاں تک کہ ہمارا ذہن کوئی قطعی فیصلہ کرے۔ ذہن کا اس طرح سے پہلے ایک

مستقبل کی طرف اور پھر دوسرے مستقبل کی طرف مائل ہونا جن میں سے ہر ایک کو ہم ممکن خیال کرتے ہیں ایک مادی شے کے ادھر ادھر حرکت کرنے کے مشابہ ہے۔ اندر سے دباؤ تو ہوتا ہے۔ لیکن چوٹ نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ یہ حالت جسم مادی اور ذہن دونوں میں غیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے۔ اگر چلچل ختم ہو جائے اگر بند ٹوٹ جائے اور تموج چوٹ نکلے تو حالت تذبذب ختم ہو جاتی اور فیصلہ ہو جاتا ہے۔ فیصلہ کے بہت سے طریقہ ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کے مطابق ہو سکتا ہے۔ میں اس کی صرف بہت ہی خاص اقسام کو بیان کر دینا چاہتا ہوں۔ یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں علامت و مظاہر کا تاثری بیان مقصود ہے۔ طبعی عامل کے متعلق جتنے سوالات میں خواہ تو وہ عصبی ہوں یا ذہنی ان کا ذکر بعد میں آئے گا۔

اب فیصلہ کی اقسام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس کی فیصلہ کی پانچ بڑی قسمیں ہیں۔ پانچ بڑی قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کو معقول کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہ قسم ہے جس میں کسی امر کے متعلق مخالف موافق

دلائل کا رفتہ رفتہ اور غیر محسوس طور پر ذہن میں تعضیہ ہو جاتا ہے۔ اور آخر میں ایک صورت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس کو ہم بغیر کسی کوشش یا جبر کے اختیار کر لیتے ہیں جب تک دلائل کا اس طرح سے مقابلہ ہو کر کسی ایک صورت کا زیادہ قوی ہونا دریافت نہیں ہو لیتا، اس وقت تک ہم کو اس امر کا ایک بخیدہ احساس رہتا ہے کہ ابھی پوری شہادت فراہم نہیں ہوئی اور اس کی وجہ سے عقل واقع نہیں ہوتا۔ لیکن ایک دن ہم کو اس امر کا احساس ہو جاتا ہے کہ اب معاملہ سمجھ میں آگیا اور اب غریب تامل و تعویق سے اس پر کوئی روشنی نہیں پڑ سکتی اس لئے اس فیصلہ کرنا ہی بہتر ہے۔ شک یقین کے ساتھ یہ آسانی بدل جاتا ہے اور دوبارہ تبدیل میں ہمارے حیثیت بالکل انفعالی ہوتی ہے۔ جو اس بات پر کہ ہم کو فیصلہ پر آمادہ کرنے میں وہ خود بخود پسپا ہوتے چلے جاتے ہیں۔

اور کسی طرح سے ہمارے ارادے کے مرہون نہیں ہوتے۔ لیکن اُس کے ساتھ ہی ہم کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا پورا احساس ہوتا ہے۔ اور کسی قسم کی مجبوری کو محسوس نہیں کرتے۔ اس قسم کی حالتوں میں فیصلہ کا قطعی سبب بالعموم یہ ہوتا ہے کہ ہم اس حالت کو ایک ایسی قسم سے منسوب کر سکتے ہیں جن پر ہم بلا تامل عمل کرنے کے عادی نہ ہو۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر قسم کے اہتمام عمل کا بڑا حصہ فعل زیر غور پر عمل کرنے اور نہ کرنے کی مختلف صورتوں کے تعقل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے جس لمحہ میں ہم اس پر کسی ایسے اصول عمل کو منطبق کر سکتے ہیں جو ہمارے ان کا مقررہ مقصد ہوتا ہے، اس لمحہ میں ہماری حالت شک ختم ہو جاتی ہے۔ با اقدار لوگ جن کو دن میں متعدد فیصلے کرنے پڑتے ہیں۔ ان کے ذہن میں ایسی اقسام کے چند عنوان ہوتے ہیں ہر عنوان کے ساتھ اس کا ارادی نتیجہ وابستہ ہوتا ہے۔ اور ان کے تحت وہ ہر نئی صورت حال کو لانا چاہتے ہیں۔ جب کبھی صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ اس کے لئے ہمارے پاس نظیر نہیں ہوتی جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے پاس کوئی ایسا مقررہ اصول نہیں ہوتا جس پر اس کو منطبق کر سکیں تو ہم بہت ہی پریشان ہوتے ہیں اور صورت حال کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے ہماری حیرانی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم کو اس کے لئے کوئی معمولی عنوان مل جاتا ہے ہماری پریشانی ختم ہو جاتی ہے۔ پس استدلال کی طرح سے عمل میں بھی بڑی بات صحیح تعقل کی تلاش ہوتی ہے۔ دنیا کے عقدے ہمارے سامنے اس طرح سے نہیں آتے کہ ان کی پشت پر ان کے نام لکھے ہوں۔ ہم ان کو بہت سے ناموں سے موسوم کر سکتے ہیں۔ عقلمند وہ ہے جو یہ دریافت کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ کونسی صورت حال کے لئے کونسا نام سب سے زیادہ موزوں ہے اور ضرورت کیا چاہتی ہے (دیکھو صفحہ ۳۵) معقول وہ کہلا سکتا ہے جس کے پاس مقررہ اور قابل قدر غایات کا ذخیرہ ہوتا ہے جو اس وقت تک کسی امر کا فیصلہ نہیں کرتا جب تک

یہ نہیں معلوم کر لے کہ آیا جو کچھ میں کر رہا ہوں - وہ ان غایات کے مطابق ہو گا یا ان کے منافی اور مخالف -

اس کے بعد جو فیصلہ کی دو قسمیں ہیں ان میں تمام دلائل کے جمع ہو جانے سے قطعی حکم صادر ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں، دونوں کے مابین تصفیہ کرنے کے لئے کوئی ثالث نہیں ہوتا۔ ہم طویل تذبذب اور تامل سے تنگ آ جاتے ہیں اور ایسی ساعت آ جاتی ہے۔ جس میں ہم یہ کہتے ہیں کہ فیصلہ کرنے سے تو غلط ہی فیصلہ کر لینا اچھا ہے۔ ایسی حالت میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ کوئی اتفاقی واقعہ کسی خاص حرکت کے وقت ہمارے ذہنی تکان میں مداخلت کرتا ہے اور اس سے ایک شق زیادہ قوی ہو جاتی ہے۔ جس کے موافق ہم فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اگر اس وقت کوئی مخالف واقعہ پیش آ جاتا تو نتیجہ برعکس ہوتا۔

فیصلہ کی دوسری قسم میں ہم بڑی حد تک اپنے ذہن کو ایک محسوس تسلیم کے ساتھ ایسی جہت میں آزاد چھوڑ دیتے ہیں جو اتفاقاً خارج سے متعین ہو جاتی ہے اور ہم کو اس امر کا یقین ہوتا ہے کہ ہم دونوں راہوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں۔ اور واقعات بہر حال درست ہو جائیں گے۔

تیسری قسم میں بھی فیصلہ اتفاقاً ہی ہو جاتا ہے لیکن اس صورت میں یہ کسی داخلی واقعہ کی بنیاد پر ہوتا ہے نہ کہ کسی خارجی واقعہ کی بنیاد پر۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی قطعی اصول تو ملتا نہیں، تذبذب سے طبیعت پریشان ہوتی ہے، کہ ہم دیکھتے ہیں گویا خود بخود ایک شق پر عمل ہو جاتا ہے۔ محسوس اخراج از خود ایک راہ کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ ناقابلِ تردید انتظار کے بعد یہ احساس حرکت اس قدر اچھا معلوم ہوتا ہے کہ ہم بطیب خاطر اس پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ دل میں ہم کہتے ہیں کہ چاہئے اس مان بھی کیوں نہ لوٹ پڑے لیکن اب آگے ہی بڑھے چلو۔ اس طرح بغیر غور کے

اندھا دھند ایک قوت کے ساتھ لگ لینا کہ ہم کو یہ محسوس ہو کہ ہم با
ارادہ فاعل نہیں بلکہ محض تما شائی ہیں۔ جو ایک خارجی قوت کے عمل کا
تما شا دیکھ رہے ہیں یہ فیصلہ کی ایسی اچانک ادبیراز ہوجان قسم کے
کند اور دیہی طبیعتوں میں بہت ہی کم ہو سکتی ہے۔ لیکن جن لوگوں کے
بدبانت بہت قوی ہوتے ہیں اور جو غیر مستقل اور متلون المزاج ہوتے
ہیں ان میں یہ اکثر پائی جاتی ہے۔ اور جو لوگ نبولین کو تھرو وغیرہ کی طرح
سے عالم میں تھلکے ڈال دینے والے ہوتے ہیں، جن میں سخت جوش کے
ساتھ انتہائی قوت عمل بھی جمع ہوتی ہے، جب ان میں جوش دلو لے کے
راستہ کو فوت و خدشے بند کر دیتے ہیں تو غم اکثر اس قسم کا ہوتا ہے
نوح غیر منقطعہ طور پر رکاوٹ کے بند کو توڑ دیتا ہے یہ امر کہ ان لوگوں میں
اکثر ایسا ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی کافی دلیل ہے کہ ان سیرتوں کا
برجھان حریت کی طرف ہوتا ہے اور خود یہ جبری حالت یقینی طور پر اس توانائی
کی طاقت کو زیادہ کر دے گی جو اخراج کے پرمیجان رستے کے لئے ابھی روا نہ ہوئی ہے۔
فیصلہ کی ایک جو تھی قسم ہے جو بسا اوقات غم کو اتنی ہی اچانک
طور پر ختم کر دیتی ہے جتنی کہ تیسری قسم کر دیتی ہے۔ اس قسم کا فیصلہ
اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی خارجی تجربہ یا کسی ناقابل بیان داخلی
تغییر کی بنیاد اچانک آسان اور بے پردہ حالت سے بخجیدہ اور شدید حالت
پر پہنچ جاتے ہیں یا بخجیدہ اور شدید حالت سے آسان اور بے پردہ
حالت تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس وقت ہمارے محرکات و متورقات میں
وہی تغیر پیدا ہوتا ہے جو ناظر کی سطح کی تبدیلی سے اس کے فطر میں واقع
ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں نہایت ہی بخجیدہ عالم بھی رنج و دہشت
کا شکار ہو سکتے ہیں۔ جب اس قسم کی کوئی حالت ہم پر طاری ہو جاتی ہے
تو خفیہ و بیہودہ خیالات کی قوت محرکہ باطل ہو جاتی ہے اور بخجیدہ نقضات
کی قوت محرکہ کئی گونہ زیادہ ہو جاتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان ادبیر
کاموں کو جن میں ہم اب تک اپنا وقت ضائع کر رہے تھے ہم فوراً

ترک کر دیتے ہیں اور سنجیدہ ہمیشہ صورت کو جس پر کہ ہم ہنوز اپنے نفس کو آمادہ نہ کر سکتے تھے فوراً عملی طور پر تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس عنوان کے تحت وہ تمام تغیرات قلب ضمیر کی بیداریاں اور غیر آجاتی ہیں جو ہماری سیرت کو قطعاً بدل دیتی اور ہم کو نئے آدمی بنا دیتی ہیں۔ سیرت اچانک دوسری سطح پر پہنچ جاتی ہے۔ اور غمق فوراً ختم ہو جاتا ہے۔

فیصلہ کی پانچویں اور آخری قسم میں یہ احساس کہ دلائل تمام کے تمام بیش نظر ہیں اور عقل نے ان کا توازن کر لیا ہے، ممکن ہے کہ موجود ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو۔ لیکن بہر حال فیصلہ کرتے وقت ہم یہ ضرور محسوس کرتے ہیں کہ گویا ہم اپنے ارادی فعل سے پہلے کو ہیکارے ہیں پہلی صورت میں یعنی موجودگی کی حالت میں ہم اپنی کوشش کے زور کو منطقی استدلال کے وزن پر زیادہ کرتے ہیں، جو تنہا فعل کو عمل میں لانے کے لئے ناکافی معلوم ہوتا تھا۔ دوسری صورت یعنی بحالت عدم موجودگی ہم استدلال کے بجائے کسی ایسی شے کو زیادہ کرتے ہیں جو استدلال کا کام کر جاتی ہے ان مسئلہ میں ارادہ کا جو سست و مردہ ابھار محسوس ہوتا ہے وہ انکو ذہنی اعتبار سے ایک ایسی قسم بنا دیتا ہے جو چاروں سابقہ اقسام سے مختلف ہے۔ بالعد الطبیعیاتی نقطہ قوت ارادی کا ابھار کس جانب کو اشارہ کرتا ہے اور کوشش سے ہم ایسی قوت ارادی کے متعلق کیا نتیجہ نکال سکتے ہیں جو قوت محرکہ کے علاوہ ہو یہ ایسے امور ہیں جن سے ہم کو یہاں کوئی عقل نہیں ہے ذہنی اور منطقی اعتبار سے تو وہ احساس سچی جو اول الذکر فیصلے میں مفقود تھا۔ وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے۔ خواہ یہ فیصلہ سخت اور تکلیف دہ فیصلہ کی ادائی کے لئے دنیاوی لذات سے قطع تعلق کرنے کے متعلق ہو یا یہ دو قطعاً علیحدہ سلاسل واقعات میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کے متعلق ہو جو دونوں اپنی جگہ پر اچھے اور دلچسپ ہوں اور کوئی ایسا خارجی یا مطلق پسند اصول ان کے امین نہ ہو۔ جس سے فیصلہ ہو سکے اور فیصلے کے بعد ان میں سے ایک ہمیشہ کے لئے ناممکن الحصول ہو جائے اور

ایک ہمیشہ کے لئے معرض حقیقت میں آجائے۔ بہر حال یہ ایک سخت اور تلخ قسم کا فعل اور ایک غیر آباد اور اخلاقی ویرانہ کے اندر داخل ہونے کے مساوی ہوتا ہے اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو اس صورت میں اور گزشتہ صورتوں میں یہ فرق ہے کہ گزشتہ صورتوں میں فیصلہ کرتے وقت ذہن ایک صورت کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے بجا لیکہ اس میں دونوں صورتیں پوری طرح سے نظر کے سامنے رہتی ہیں۔ شکست خوردہ امکان کو ترک کرتے وقت بھی انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ میں غلطی کر رہا ہوں۔ یعنی اپنے جسم میں کانٹا چبھانے کے مساوی ہے۔ اندرونی کوشش کی جس جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے ایسا جزو ہے جو اس پانچویں قسم کو گزشتہ اقسام سے بالکل میسر اور ممتاز کر دیتی ہے اور یہ بالکل نئی قسم کا ذہنی منظر بن جاتا ہے۔ انسانی فیصلوں میں سے بیشتر بغیر کوشش کے ہوتے۔ اکثر اشخاص کے آخری فعل کے ساتھ بہت ہی کم سعی کا جزو ملا ہوا ہوتا ہے۔ میرے خیال میں تو یہ غلط خیال کہ فعل ارادی بغیر کوشش کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس بنا پر پیدا ہو گیا ہے کہ تعمق کے دوران میں ہم کو اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر اب فیصلہ کرنا پڑے تو ہم کو کتنی سعی کرنے پڑے گی۔ بعد ازاں جب فیصلہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ بات یاد آتی ہے اور غلطی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ فیصلہ کرتے وقت بھی کوشش کرنی پڑتی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ منظری واقعہ ہونے کے اعتبار سے ہمارے شعور میں سعی کے موجود ہونے کے باب میں انکار یا شک نہیں کیا جاسکتا اس کے برعکس اس کا مفہوم کچھ ایسا ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں باہم سخت اختلاف ہے۔ اسکی تفسیر پر روحانی علیت تقدیر اور جبر و قدر جیسے اہم و وسیع مسائل بنی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان حالات کا نہایت اہتمام کے ساتھ مطالعہ کیا جائے جنہیں ارادی کوشش کا احساس پایا جاتا ہے احساس سعی | ابھی کچھ پہلے میں نے کہا تھا کہ شعور یا وہ عصبی عمل جو اسکے ساتھ ہوتا ہے، بالبطع تسویری ہوتا ہے۔ اس وقت

مجھے یہ شرط اور زیادہ کر دینی چاہئے تھی کہ اس کو کافی طور پر شدید بھی ہونا چاہئے۔ حرکت کو ہیجان میں لانے کے لئے شعور کی اقسام مختلف میں نمایاں اختلاف پائے جاتے ہیں۔ بعض احساسات کی شدت عملی طور پر اخراج سے کم ہوتی ہے اور بعض کی زیادہ ہوتی ہے۔ عملی طور پر کم و زیادہ ہونے سے میری مراد معمولی حالات میں کم و زیادہ ہونے سے ہے۔ یہ حالات ممکن ہے یا تو عادی روکا میں ہوں جیسے خوشگوار کاہلی کا احساس ہو تا ہے اور جو ہم میں سے اکثر میں ایک گونہ سستی پیدا کر دیتا ہے جس کے دور کرنے کے لئے تسویقی کے ذرا شدید ہونے کی ضرورت ہوتی ہے یا ممکن ہے یہ خود حرکی رقبوں کے ذاتی جہود اور داخلی مزاحمت پر مشتمل ہوں جو اخراج کو اس وقت تک نامکن بنا دیتے ہیں جب تک داخلی تناؤ پیدا ہو کر متجاوز نہ ہو جائے۔ ان حالات میں مختلف افراد میں اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک ہی شخص میں یہ مختلف زمانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ غرضی جہود کم و بیش ہو سکتا ہے، عادی روکاؤں میں گھٹ بڑھ سکتی ہیں۔ خاص فکری اعمال کے مثل اور ہیجانات میں بھی بطور خود تغیر ہو سکتا ہے۔ اور استلاف کے بعض راستے کم و بیش قابل گزار ہو سکتے ہیں۔ اس طرح پر بعض محرکات کے واقعی تسویقی اثر بعض سے مختلف ہونے کے لئے بہت سے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں انہیں کی بنا پر ایسے محرک جو معمولاً کم موثر ہوتے ہیں زیادہ موثر بن جاتے ہیں اور جو زیادہ موثر و قوی ہوتے ہیں کمزور بن جاتے ہیں اور ایسے افعال جو معمولاً بلا سعی و کوشش کے ہو جاتے ہیں یا جن چیزوں کا پرہیز معمولاً آسان ہوتا ہے ان پر عمل کرنا یا ان سے بچنا بالکل نامکن ہو جاتا ہے اور اگر ہم عمل میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں تو کوشش کی بنا پر سخت پر از تصنع معلوم ہونے لگتی ہے۔ تھوڑی سی مزید تشریح کے بعد یہ امر واضح ہو جائے گا کہ یہ اسباب کون سے ہیں۔

صحت ارادہ مختلف ذہنی معروفات کی تسویقی قوت میں ایک عام

تناسب ہوتا ہے یہی صحت ارادہ کی بچان ہے۔ کیونکہ اس کی خلاف ورزی بہت ہی خاص اوقات میں اور خاص ہی افراد کر سکتے ہیں۔ معمولاً جن ذہنی حالتوں میں سب سے زیادہ تسویقی مادہ ہوتا ہے وہ یا تو جوش اشتہا و جذبہ کی منظر ہوتی ہیں یعنی جبلی رد عمل کے معروضات ہوتی ہیں (یا لذات و آلام کے تصورات و احساسات یا ایسے تصورات ہوتی ہیں جن کے ہم کسی نہ کسی وجہ سے عادی ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے ان پر رد عمل کرنے کی عادت ہماری سرشت میں داخل ہو جاتی ہے یا بیداری اشیا کے تصورات کے مقابلہ میں یہ ایسی اشیا کے تصورات ہوتے ہیں جو باعتبار زمان و مکان قریب ہوتی ہیں ان مختلف معروضات کے مقابلہ میں تمام بیداری ملحوظات کل مجرّد تعلقات غیر معمولی استدلال اور ایسے محرکات میں جو بنی نوع کی جبلی تاریخ سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے اور جن میں یا تو تسویقی قوت بالکل نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کم یہ اگر کامیاب ہوتے ہیں تو کوشش و سعی سے، اور باری کی حالت اور معمولی حالت میں یہی امتیاز ہے کہ معمولی حالت میں غوی جبلی محرکات عمل کو سعی و کوشش سے تقویت پہنچانی پڑتی ہے جب کہیں جا کر کامیاب ہو سکتے ہیں۔

علامہ بریں صحت ارادہ اس بات کی طالب ہے کہ عمل میں عزیمت یا فعل سے پہلے ایک طرح کی پیچیدگی ہونی چاہئے۔ ہر محرک یا تصور جس وقت کہ یہ اپنی تسویقی پیدا کرتا ہے اس وقت اور تصورات بھی پیدا کرتا ہے جن کی تسویقات ان کے ساتھ ہوتی ہیں اور عمل جو کہ ان تمام قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے وہ نہ تو بہت آہستہ ہونا چاہئے اور نہ بہت ہی سرعت کے ساتھ جس صورت میں فیصلہ خاصہ جلد بھی ہوتا ہے اس صورت میں بھی معمول یہ ہے کہ فرمان ارادہ سے پہلے میدان پر اجمالی نظر ڈالی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کونسی صورت عمل بہترین ہے۔ جن لوگوں کا ارادہ تند رست ہوتا ہے۔

ان کی یہ نظر صحیح ہوتی ہے یعنی محرکات بہ حیثیت مجموعی ایک دوسرے سے معمولی نسبت رکھتے نہ کہ عیسر معمولی اور عملِ فطری کی پیری کا اتباع کرتا ہے۔
غیر تندرستی | **غیر تندرستی** ارادہ چند در چند طریق پر پیدا ہو سکتی ہے۔ ممکن ارادہ کی غیر تندرستی ہے کہ فعل محرک یا تصور کے بعد ضرورت سے زیادہ جلد واقع ہو جائے اور باز رکھنے والے متکلفات کو عمل کر لینا کا وقت

نہ ملے ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ فوری کہتے ہیں۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ متکلفات ذہن میں آتے جاتے ہیں لیکن تسویقی اور باز رکھنے والی قوتوں میں جو معمولاً تناسب ہوتا ہے وہ ناقص ہو ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ کج کہتے ہیں۔ اور کجی کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یا تو کسی امر میں شدت بہت زیادہ ہوتی ہے یا بہت کم ہوتی ہے یا کہیں جو دہشت کم ہوتا یا بہت زیادہ ہوتا ہے یا یہ کہ باز رکھنے والی قوت یا تو مد سے زیادہ ہوتی ہے یا بہت کم ہوتی ہے۔ اگر ہم کجی کی خارجی علامات کا باہم مقابلہ کریں تو ان کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں پہلی وہ جس میں معمولی عمل ناممکن ہوتا ہے اور دوسری وہ جس میں غیر معمولی عمل غیر ذمہ دارانہ طریق پر مسرور ہوتا ہے مختصراً ہم ان کو ارادہ مزاحم اور ارادہ تسویقی کہہ سکتے ہیں۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ چونکہ نتیجہ عمل ہمیشہ مانع اور مسوق قوتوں کے تناسب کا نتیجہ ہوتا ہے اس لیے ہم محض خارجی علامات کی بنا پر نہیں کہہ سکتے کہ ایک شخص میں کس قوت کی بناء پر اختلال ارادہ پیدا ہوتا ہے آیا ایک جزو کی زیادتی کی وجہ سے یا دوسرے کی کمی کی بناء پر۔ انسان اگر معمولی مزاج کام میں نہ لائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے اور اگر تسویقی قوت اس میں زیادہ مل جائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے انسان کو ایک کام کا کرنا اس لیے بھی دشوار معلوم ہو سکتا ہے کہ اسکی ابتدائی خواہش ہی بہت کمزور ہے اور اس لیے

بھی کہ اس کے راستہ میں نئے نئے خطرات پیدا ہو گئے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر کلاؤشن کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ سوار اس قدر کمزور ہو کہ وہ اچھے گھوڑوں کو بھی قابو میں نہ رکھ سکے یا ممکن ہے کہ گھوڑے اس قدر مند زور ہوں کہ سوار ان پر قابو نہ پاسکے۔

ارادہ مسوق (۱) مزاحم قوتوں کے سیرت کی ایک معمولی قسم یہ ہے نقص کی بنیاد پر۔ کہ اس میں تحریکات و تسویقات اس قدر

جلد حرکات میں منتقل ہوتی ہوں کہ مزاحم قوتوں کو عمل کرنے کا وقت نہ ملے۔ ایسی وہ تہوری و سیمانی طبائع ہوتی ہیں جن میں جوش حد زیادہ ہوتا ہے اور باتیں بہت کرتے ہیں۔ یہ قسم سلاخی اور کسلٹی اقوام میں بہت عام ہے اور انگریزوں کا دیکھا مزاج اس کے بالکل منافی ہے۔ انگریزوں کو تو یہ لوگ اچیتے ہوئے جانوروں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں اور ان لوگوں کو انگریز ریٹنے والے جانوروں کے مشابہ نظر آتے ہیں۔ ایک مزاحم اور ایک مسوق ارادہ کے شخص کے مابین یہ تصفیہ کرنا کہ تو انائی اور قوت کار کس میں زیادہ ہے دشوار ہوتا ہے۔ ایک مسوق ایٹالوی جس کی عقل و ادراک عمدہ ہوا تھے سے ذہنی ذخیرہ پر حیرت انگیز انسان معلوم ہو گا جس کا دیکھو اور مزاحم ارادہ کے امریکن میں احساس تک نہ ہو گا۔ وہ اپنی جماعت کا سرمدار بن جائے گا وہ گیت گائے گا تقریر کرے گا جماعتوں کا قائد و سرگروہ بنے گا علمی مذاق کرے گا، لڑکیوں کے بوسے لے گا مردوں سے لڑے گا اور اگر ضرورت ہو تو ملک و قوم کی ان امدادوں کے پورا کرنے اور ان ہمت کے سر کرنے کی کوشش کرے گا جن سے مایوسی ہو چکی تھی۔ یہ دیکھ کر دیکھنے والا کہے گا کہ اس کے تو چکل میں اتنا جوش اور اتنی زندگی ہے جو سنجیدہ مزاج آدمی کے کل جسم میں بھی نہیں لیکن سنجیدہ مزاج آدمی کے ذہن میں ممکن ہے یہ تمام احساسات بھی ہوں بلکہ ان کے علاوہ اور بھی بہت سی احساسات ہوں جو اسی طرح یا اس سے بھی شدید

طریق پر عمل میں آنے کے لئے تیار ہوں بشرطیکہ مزاحمتیں اور رکاوٹیں دور کر دی جائیں۔ جذبات کی عدم موجودگی: نتائج سے بے پروائی، لمحوں کے ساتھ سے بے اعتنائی اور ہر لمحہ کے ساتھ ذہنی کی انتہائی سادگی سے مسوق ارادے کے انسان میں اس قدر حرکی توانائی اور ولولہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کے جذبات محرکات یا خیالات بھی زیادہ قوی ہوں۔ جوں جوں ذہنی ارتقا ہوتا رہتا ہے انسانی شعور کی پیچیدگی بڑھتی رہتی ہے اور اس کے ساتھ ہر تسویق کے مزاحم بھی بڑھتے رہتے ہیں۔ ہم انگریزوں میں سے محض اس بنا پر آزادی بیان کس قدر کم ہو جاتی ہے کہ ہم اپنے آپ کو ہمیشہ سچ بولنے پر مجبور پاتے ہیں۔ مزاحمت کے غلبہ کا اچھا بھی رخ ہوتا ہے اور برا بھی۔ اگر کسی شخص کی تسویقات و تحریکات زیادہ تر باقاعدہ بھی ہوتی ہیں اور جلد عمل میں بھی آ جاتی ہیں۔ اگر اس میں ان کے نتائج کے برعکس کرنے کی قوت ہے اور اتنی عقل بھی رکھتا ہے کہ ان کو کامیاب نتیجہ تک لے جاسکے تب تو اس کا یہ لبلبی والا نظام بہت اچھا ہے کیونکہ یہ خدا کا انعام ہے کہ وہ بے فائدہ غور و فکر کی مصیبت سے بچ گیا ہے اکثر فوجی اور انقلاب انگیز اشخاص کا مزاج ایسا ہی سادہ مگر زیرکی و ذہانت کیساتھ مسوق ہوتا ہے۔ لیکن غور و فکر کرنے والے اور پر مزاحمت ذہنوں کو مسائل کا تصفیہ کرنا سخت تکلیف دہ ہوتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ بہت ہمت بالشان مسائل کو حل کر سکتے ہیں اور وہ ان میں سے اکثر غلطی سے بچ سکتے ہیں۔ جن میں مسوق ارادہ کے آدمیوں کا مبتلا ہو جانا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ لوگ غلطی نہیں کرتے یا اگر غلطی بھی کرتے ہیں تو ایسی جس کی تلافی ہو سکتی ہے تو ان کی سیرت نہایت دل آویز اور بنی نوع کے لئے نہایت ہی ضروری معلوم ہونے لگتی ہے۔

بچپن یا بعض مکان کی حالتوں میں یا خاص بیماریوں میں

ایسا ہوتا ہے کہ باز رکھنے والی تو تین تسویقی اخراجات کے روکنے سے قاصر ہو جاتی ہیں۔ اسی حالت میں ایسے شخص کا ارادہ بھی سوج ہو جاتا ہے جس کا ارادہ معمولی حالت میں مزاحم قسم کا تھا۔ علاوہ برائیں بعض اشخاص جن کو شیخ مرگی وغیرہ کا عارضہ ہوتا ہے یا ایسے مجرم جن کے نظام عصبی میں خلل واقع ہو جاتا ہے ان کی ذہنی مشنری اس قدر کمزور ہو جاتی ہے کہ قبل اس کے کہ مزاحم تصورات پیدا ہوں تسویقات فعل کی صورت میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ ایسے اشخاص جن کا ارادہ حلقی اعتبار سے تندرست ہوتا ہے ان میں بری عادتوں سے یہ حالت خصوصاً بعض تسویقات کی نسبت پیدا ہو جاتی ہے معمولی تنزیل سے اگر یہ سوال کیا جائے کہ تم یہ جان کر کہ شراب بری چیز ہے پھر بھی اس کو کیوں پیتے ہو تو نصف اس میں سے یہ کہینگے کہ معلوم نہیں کہ کیوں پیتے ہیں۔ ان کے لئے یہ ایک طرح کی گھمیر سی ہوتی ہے ان کے حقیقی مرکزوں کو یہ مرض ہو جاتا ہے کہ جب کبھی بوسل اور گلاس کا تغفل ہوتا ہے تو یہ اس جانب اخراج کی مزاحمت نہیں کر سکتے۔ ان کو اس عرق کی پیاس نہیں ہوتی۔ ممکن ہے اس کا ذائقہ بھی بخیر معلوم ہو۔ اور ان کو یہ بھی پوری طرح سے نظر آتا ہے کہ کل کو اس کے پینے کی خاطر شیش پانی اٹھانی پڑے گی۔ لیکن جب وہ اس کا خیال کرتے ہیں یا یہ ان کے سامنے آتی ہے تو اپنے آپ کو اس کے پینے کے لیے تیار پاتے ہیں اور خود کو روک نہیں سکتے اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کہہ سکتے اسی طرح ممکن ہے کہ ایک شخص ہر وقت عشق بازی اور نفس پرستی میں مبتلا رہے اگرچہ جو شے اس کو اس کی طرف دھکیلتی ہو وہ کسی قوی جذبہ اور خواہش کی حقیقی قوت ہو بلکہ محض مبہم و موہوم تصورات ہوں۔ اس مزاج کے اشخاص اس قدر کمزور ارادہ رکھتے ہیں کہ ان کو صبح معنی میں برا بھی نہیں کہہ سکتے۔ فطری (یا غیر فطری) تسویق کے راستے ان میں اس قدر کشادہ ہوتے ہیں کہ ذرا سا بھی بیجاں ہوا اور

ان سے خارج ہو گیا۔ یہ ایسی حالت ہے کہ جس کو علم الامراض میں ہیجان پذیر کہہ کر دیا جاتا ہے۔ جس حالت کو خفا یا مستوری کہتے ہیں وہ عصبی ریشہ کے ہیجان میں اس قدر تھوڑی دیر رہتی ہے کہ دباؤ یا تناؤ کو اس میں جمع ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ باوجود تمام جوش اور عمل کے جو مقدور احساس و حقیقت سرگرم کار ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ بہت ہی کم ہوا کی غیر متعین توازن کی حالت کا شہنی مزاج زیادہ تر جلال گاہ ہوتا ہے اس مزاج کے اشخاص میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ابھی تو ایک کام سے نہایت ہی سچی اور حقیقی نفرت تھی اور اور ذرا دیر میں خواہش نے عمل کیا اور وہ گروں تک اسی میں غرق ہو گئے (۲) زیادتی تسوئی اس کے برعکس ایسی حالت میں بھی کردار بے ضابطہ و کی بنا پر۔ تسویتی ہو سکتا ہے جہاں عصبی ریشوں کی اندرونی حالت بالکل اچھی ہو اور مزاحم قوت بالکل معمول کے مطابق

کیا بلکہ معمول سے بھی زیادہ ہو۔ ایسی حالتوں میں تسویتی تصور کی قوت غیر معمولی طور پر زیادہ ہوتی ہے اور جو شے اکثر اشخاص کے لئے تھن موہوم امکان ہو وہ ایک شخص کے لئے حد سے زیادہ اہم ہو جاتی ہے جنہوں پر جو کمائیں لکھی گئی ہیں وہ اس تقسیم کے فرضی تصورات کی مثالوں سے پر ہیں جن کا مقابلہ کرتے وقت بد قسمت مریض کی روح تک تکلیف سے عرق عرق ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ آخر کار یہ اس کا شکار ہو جاتا ہے چکے شرابیوں کو جو شراب کی ہڑک اٹھتی ہے یا انچھیوں اور بھنگروں کو افیون اور بھنگ کی ہوتی ہے۔ اس کا معمولی آدمی کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ اگر کمرہ کے ایک کونہ میں شراب کا پیپہ رکھا ہو اور شرابی کے اور اس کے مابین توپ سے مسلسل گولے چھوٹ رہے ہوں تو بھی وہ شراب کے لینے کے لئے اس توپ کے سامنے سے گزرے بغیر نہ رہے گا۔ اگر ایک طرف تو برائے نامی کی ایک بوتل ہو اور دوسری طرف قعر جہنم ہو اور اس کو یقین ہو کہ ایک گلاس پیتے ہی میں اس میں دھکیل دیا جاؤں گا تو بھی وہ اپنے آپ کو اس سے

باز نہ رکھ سکے گا۔ لہٰذا شرابیوں میں سے اکثر سے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔ ڈاکٹر مئے ساکن سن سنائی ذیل کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔

چند سال ہوئے کہ ایک شرابی اس ریاست کے خیرات خانہ میں لایا گیا۔ چند روز کے عرصہ میں اس نے شراب حاصل کرنے کی مختلف ترکیبیں نکالیں لیکن سب میں ناکامی ہوئی۔ آخر کار اُس نے ایک ایسی ترکیب نکالی جو کارگر ہو گئی۔ وہ خیرات خانہ کے اس حصہ میں گیا جہاں جلائے کی ٹنگریاں رہا کرتی تھیں اور ایک ہاتھ کو ایک کندے پر رکھا اور دوسرے میں اٹکھاڑی لیکر ایسا ہاتھ مارا کہ دوسرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ جا پڑا۔ اب بازو کو لئے۔ خون بہتا ہوا چھٹتا ہے۔ ”تھوڑی سی شراب لاؤ“ اور تھوڑی سی شراب لاؤ، میرا ہاتھ کٹ کر الگ ہو گیا ہے اس وقت کی شور بکار میں ایک گلاس شراب لائی گئی اس میں اس نے خون بہتے ہوئے عضو کو ڈال دیا اور پھر منہ کو گلاس لگا کر بے تکلف پی گیا اور فخر یہ کہنے لگا کہ اب مجھے نشہ ہوئی ہے۔ ڈاکٹر جے ای ٹرنر ایک شخص کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے نوشی کی عادت کے چھڑانے کے لئے میرے زیر علاج تھا۔ چار ہفتہ کے عرصہ میں اُس نے الکوحل کے چھ گنتے خالی کر دیئے جن میں بہت ہی خراب قسم کا الکوحل تھا۔ جب اُس سے پوچھا گیا کہ تم نے اس قدر نفرت انگیز کام کیوں کیا تو اس نے جواب دیا کہ جناب! اس اشتہا کو دبانے میں میرے لئے اسی قدر ناممکن ہے جس طرح ہے کہ قلب کی حرکت کو روکنا۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ تصور بہت ہی خفیف قسم کا ہوتا ہے لیکن ممکن ہے کہ یہ مریض کو اس قدر پریشان کرے کہ اسے اپنی زندگی سے بیزار کر دے اس کو اپنے اپنے یہ معلوم ہوتے ہیں ان کو دھڑلانا چاہیے۔ وہ جانتا ہے کہ یہ سیکلے نہیں ہیں لیکن اس تکلیف وہ تصور کو دور کرنے کے لئے وہ ان کو دھوٹا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد ہی تصور پھر آ جاتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام دن ہاتھ دھوئے میں ختم ہو جاتا ہے یا کو خیال ہوتا ہے کہ کپڑے ٹھیک کر رہے ہیں یا نہیں۔

دور کرنے کے لئے وہ اُن کو بار بار اُتارتا اور بہنتا ہے۔ یہاں تک کہ اُسی میں اس کو دو تین گھنٹے لگ جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص میں اس مرض کا رجحان ہوتا ہے بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جن کو مستحضر لیٹ کر بھی اس امر کا خیال نہ آیا ہو کہ سامنے کا دروازہ تو بند کرنا بھول ہی گیا ہوں یا باہر کی روشنی تو کئی ہی نہیں کی۔ اور بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جو اس بنا پر نہیں کہ ان کو ان امور کی فراموشی کا یقین ہوتا ہے بلکہ اس بنا پر کہ وہ تکلیف وہ شک کو دور کر کے سو سکتے ہیں اس کام کو کرنے کے لئے دوبارہ نہ اٹھتے ہوں۔

ارادہ مزاج اسم ان واقعات کے مقابلہ میں جن میں قوت مزاج کم ہوتی ہے یا تسویق بہت زیادہ ہوتی ہے وہ ہیں جن میں تسویق

نا کافی ہوتی ہے یا قوت مزاج بہت زیادہ ہوتی ہے ۲۱۵ صفحہ پر جو حالت بیان کرانے ہیں اس سے تو سب واقف ہیں۔ اس میں ذہن سے چند لمحہ کے لئے قوت ارتکاز مفقود ہو جاتی ہے اور ہم کسی متیقن شے کی طرف اپنی توجہ مبذول نہیں کر سکتے۔ ایسے موقعوں پر یہ ہوتا ہے کہ ہم کچھ نہیں کرتے محض خالی الذہن انداز میں کسی شے کی طرف نظر جمی ہوتی ہے۔ سر و ضات شعور محسوس ہونے سے قاصر رہتے ہیں وہ موجود تو ہوتے ہیں مگر پراثر ہونے کی سطح تک نہیں پہنچتے بعض سر و ضات تو معمولاً ہم سب میں اس طرح سے غیر موثر موجودگی کی حالت میں ہوتے ہیں۔ لیکن ہے انتہائی تکان کی بنا پر تمام چیزیں ہی ایسی ہو جاتی ہیں۔ اس قسم کی ایک حالت کو شفا خانوں میں جنون کی ایک علامت خیال کیا جاتا ہے جس کو بے خیالی کہتے ہیں ارادہ کی صحت اس بات کو چاہتی ہے کہ تصور صحیح ہو اور فعل اس کے مطابق عمل میں آئے لیکن مندرجہ بالا حالت میں ایسا ہوتا ہے کہ نظر بالکل صحیح ہے عقل میں کوئی خرابی نہیں مگر فعل یا تو ہوتا ہی نہیں یا ہوتا ہے تو اندھا سیدھا ہو جاتا ہے۔

انسانی زندگی کا اخلاقی حزنہ محض اس واقعہ کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے کہ وہ سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے جو معمولاً ادراک حقیقت و عمل کے مابین ہوتا ہے اور بعض تصورات اس معنی میں حقیقی معلوم نہیں ہوتے کہ ان پر عمل ہو جائے۔ انسانوں میں باہم احساسات و تعلقات میں اختلاف نہیں ہوتا۔ ان کے تصورات امکان اور ان کے معیارات ایک دوسرے سے اس قدر مختلف نہیں ہوتے جس قدر کہ ان کی قسموں کے اختلاف سے پتہ چلتا ہے۔ کوئی طبقہ بھی ایسے اچھے عواطف نہیں رکھتا اور راہ زندگی کے اعلیٰ و ادنیٰ کے مابین اس طرح سے فرق نہیں کرتا جس قدر کہ وہ لوگ کرتے ہیں جن کو ہمیشہ ناکامی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے یا جو محض عواطفی یا شرابی یا تدبیر لے و ماندے ہوتے ہیں جن کی زندگی علم و عمل کے مابین ایک طویل تناقض ہوتی ہے اور جو باوجود اس کے کہ نظریہ پر پوری طرح سے حاوی ہوتے ہیں اپنی متلون سیرتوں کو استوار نہیں کر سکتے۔ شجر علم سے ان لوگوں کی طرح کوئی متمتع نہیں ہوتا۔ جہاں تک اخلاقی بصیرت کا تعلق ہے باضابطہ اور خوش حال عوام جن کو وہ کالا نعام کہتے ہیں وہ وہ پتے بچوں کی طرح سے ہیں۔ مگر اس باوجود ان کا اخلاقی علم ان کا پس پردہ بڑبڑانا اور شور مچانا۔ ان کا دیکھنا، تنقید کرنا، اعتراض کرنا، خواہش کرنا اور قدر سے عزم کرنا، کسی عزم یا تجزم کی صورت اختیار نہیں کرتا ان کی آواز کبھی بلند نہیں ہوتی اور ان کی گفتگو جملہ شریطیہ سے کبھی جملہ انشائیہ میں مشتمل نہیں ہوتی، یہ کبھی مہر سکوت کو نہیں توڑتے کبھی دید بان کو اپنے ہاتھ میں نہیں لیتے۔ روسو اور ریسٹف جیسے اشخاص میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اعلیٰ تسلی قوت ادنیٰ محرکات ہی کے ہاتھ میں ہے اور ایسی چیزوں کی طرح جن کو راستہ پر قابو ہوتا ہے وہ بلا شرکت غیرے راستہ پر قابض رہتے ہیں۔ ان کے پہلو بہ پہلو عمدہ محرکات بھی بہ کثرت ہوتے ہیں لیکن ان تک فحیلہ کا سلسلہ کبھی نہیں پہنچتا۔ اور ان کا اس

شخص کے کردار پر اس طرح سے کوئی اثر نہیں ہوتا جس طرح سے کہ اس شخص کے کہنے کا اثر ڈاک گاڑی پر نہیں ہوتا جو راہ میں اس کو ٹھہرا کر اپنے بٹھالیجھانے کے لیے شور مچاتا ہے۔ یہ ختم وقت کے جامد ساز ہوتے ہیں۔ بہترین کے دیکھنے اور بدترین پر عامل ہونے سے جو شعور پیدا ہوتا ہے وہ ان تکلیف دہ احساسات میں سب سے زیادہ المذاک ہوتا ہے جن سے انسان کو اس عالم رنج و محن میں دوچار ہونا پڑتا ہے۔

کوشش صلیقت اب ہم کو ایک نظر میں معلوم ہو جائیگا کہ کب کوشش ارادہ کو پیچیدہ کر دیتی ہے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب کبھی کسی نسبتہ قلیل الوقوع اور معیاری تسویق کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ جلی اور عادی اقسام کی تسویقات کو دبا دے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب شدید متوجہ رہ کر رہ گئے جاتے ہیں یا شدید مزاحم حالات پر کیفیت غلبہ پاتی ہے۔ معمولی تندرست آدمی کو ممکن ہے اپنی زندگی میں اس کی کچھ زیادہ ضرورت نہ ہو لیکن امیر و اور غمخوار لوگوں کی ضرورت ہوتی ہے ان تمام حالات میں قدرتی طور پر ہم کو کوشش کا تعقل اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک فطری قوت ہے جس کا ہم ان محرکات پر اضافہ کر دیتے ہیں جو بالآخر کامیاب ہوتے ہیں۔ جب خارجی قوتیں کسی جسم سے تصادم ہوتی ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ نتیجہ حرکت کم سے کم مزاحمت یا زیادہ سے زیادہ گھماؤ کی راہ سے وقوع پذیر ہوا ہے۔ لیکن یہ واقعہ ابھی حیرت انگیز ہے کہ ہماری فطری زبان ارادہ بالسی کے متعلق ایسا کچھ نہیں کہتی۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ہم اولی طریق پر چلیں اور کم سے کم مزاحمت کے راستہ کی تعریف اس طرح کریں کہ کم سے کم مزاحمت کا راستہ وہ ہوتا ہے جس راستہ سے عمل ہوتا ہے تو ایسی قانون ذہنی حلقہ پر بھی صادق آنا چاہیے۔ لیکن ارادہ کی تمام مشکل حالتوں میں جب

شاؤ اور معیاری حرکات پر عمل ہوتا ہے تو ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ جس راہ کو اختیار کیا گیا وہ سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ تھی اور یہ کہ معمولی حرکات زیادہ طالب عمل اور آسان تھے۔ جو شخص جراح کے نشتر کے نیچے اُن تک نہیں کرتا یا جو فرض منصبی کی خاطر اپنے آپ کو خلقت کا نشانہ ملامت بناتا ہے اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا جس راہ کو میں اختیار کر رہا ہوں اس میں فی الحال سب سے زیادہ مزاحمت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں اپنی تحریکات و تسویقات پر غالب آگیا۔

لیکن کاہل شہرانی اور بزدل اپنے کردار کے متعلق کبھی اس طرح سے نہیں کہتے نہ وہ اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنی توانائی کا مقابلہ کرتے ہیں، اپنے ہوش پر غلبہ پالیتے ہیں اپنی شجاعت و حرأت کو زیر کر لیتے ہیں وغیرہ۔ اگر عام طور پر ہم عمل کے تمام سرچشموں کو ایک طرف تو میلانات کے ماتحت لائیں اور دوسری طرف معیارات کے تو عجیباش اپنے کردار کے متعلق کبھی یہ نہیں کہتا کہ یہ میرے معیارات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے لیکن پارسا اور صاحب اخلاق آدمی ہمیشہ یہ کہتا ہے کہ یہ میرے میلانات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے۔ عجیباش ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے اس کی کاہلی اور بے کاری ظاہر ہوتی ہے وہ کہتا ہے کہ بروقت عمل میں اپنے معیارات بھول جاتا ہوں، میرے کان فریض کی آواز سے بہرے ہو جاتے ہیں وغیرہ، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معیاری حرکات کو بلا کسی کوشش کے نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور یہ کہ قوی ترین تناؤ میلانات کی راہ میں ہوتا ہے اس کے مقابلہ میں معیاری تسویق ایک خفیف سی آواز معلوم ہوتی ہے جس کے غالب ہونے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو مصنوعی طور پر تقویت پہنچائی جائے۔ اس کو تقویت کوشش و سعی سے پہنچتی ہے جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قوت میلان کی مقدار تو مقرر ہے مگر قوت معیاری کی مقدار گھٹ بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جب سعی کی مدد سے ایک معیاری محرک قوی حسی مزاحمت پر کامیاب و کامران ہوتا ہے تو

اس کی مقدار کو کسی شے متعین کرتی ہے؟ خود مزاحمت کی شدت۔ اگر میلان حسی کم ہوتا ہے تو سعی بھی تھوڑی ہوتی ہے۔ سعی اپنے مخالف کی موجودگی کی وجہ سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر معیاری یا اخلاقی عمل کی مختصراً تعریف کرنی ہو تو، اس سے پہلے اس کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کہ یہ وہ عمل ہے جو سب سے زیادہ مزاحمت و مخالفت کے باوجود ہوتا ہے۔ ان واقعات کو علامات کے ذریعہ مختصراً اس طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ہر میلان کے بجائے، اسے تسویقی معیاری کی نمائندگی کرتی ہے، اس سعی کے لئے ہے۔

ت ۷ بھارت خود

ت ۷ س ۷

بالفاظ دیگر اگر اس کا ت پر اضافہ ہو جائے تو فوراً اپنی مزاحمت کو کم سے کم کر دیتا ہے اور حرکت اس کی مخالفت کے باوجود واقع ہو جاتی ہے۔

لیکن اسے، ت کا لازمی جز نہیں ہوتا۔ یہ شروع ہی سے اتفاق اور غیر متعین معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس کو کم و بیش کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس کو پوری طرح پر کام میں لائیں تو سب سے بڑی ذہنی مزاحمت کو سب سے کم میں بدل سکتے ہیں کم سے کم واقعات سے تو ہم پر خود بخود دیگی اثر مرتب ہوتا ہے لیکن ہم اس اثر کی حقیقت کے متعلق فی الحال بحث نہ کریں گے۔ بلکہ فی الحال ہم اپنی تفصیل کو جاری رکھتے ہیں۔

لذت والہ سہجہ مقاصد اور ان کے خیال سے ہمارے عمل کا آغاز ہوتا ہے عمل کی حیثیت لیکن عمل کے ساتھ لذت و آلام کا جو تجربہ ہوتا ہے رکھتے ہیں اس سے خود عمل متاثر ہوتا ہے اور یہ اس کو ضبط کرتے ہیں بعد میں

خالات لذت و آلام تسویقی اور فرامی قوت حاصل کرتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی لذت کا خیال بھی لذت بخش ہی ہو بلکہ عموماً یہ اس کے برعکس ہوتا ہے جیسا کہ ڈیڑی کہتا ہے (nessun maggior doloie)

اومنت یہ ضروری ہے کہ الم کا خیال المناک ہو جیسا کہ
ہو مر کہتا ہے کہ غم بسا اوقات بعد میں باعث تفریح ہوتے ہیں۔
لیکن چونکہ لذات کا حاصل عمل کے لیے نہایت قوی معاون ہوتی ہیں
اور آلام موجودہ نہایت قوی مزا سم اس لیے لذات و آلام کے
خیال ان خیالات میں سے ہیں جن میں سب سے زیادہ تسویفی اور مزاحمی
قوت ہوتی ہے۔ پس ان خیالات کو دیگر خیالات سے ٹھیک کیا نسبت
ہوتی ہے؟ یہ کسی قدر توجہ کا طالب ہے۔

اگر کوئی حرکت خوشگوار معلوم ہوتی ہے تو ہم اس کا اعادہ کرتے
ہیں۔ اور اس وقت تک اعادہ کرتے رہتے ہیں جب تک کہ اس کی
لذت باقی رہتی ہے۔ اگر ہم کو اس صورت سے تکلیف ہوتی ہے تو
ہمارے عقلی انتباہات اسی وقت رک جاتے ہیں۔ اس آخری
صورت میں مزاحمت اس قدر مکمل ہوتی ہے کہ انسان کے لیے ایسے آپ
کو اہستہ آہستہ اور جان بوجھ کر زخمی کر لینا تقریباً ناممکن ہوتا ہے اس
کے ہاتھ باعث تکلیف بنے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں بہت سی لذتیں
ایسی ہیں جن کا ایک بار ذائقہ چکھنے کے بعد ہمارے لیے اس عمل کو جاری
رکھنا ناگزیر ہو جاتا ہے، جس کا یہ نتیجہ ہوتی ہیں۔ لذات و آلام
کا اثر ہماری حرکات پر اس قدر وسیع و غلبہ ہوتا ہے کہ ایک فلسفی
نے تو یہ فیصلہ ہی کر دیا ہے کہ ہمارے عمل کے لیے محض یہی محرک ہوتے
ہیں اور یہ کہ جب کبھی یہ موجود نہیں ہوتے تو محرک عمل ان کے بعیدی
تمسلات ہوتے ہیں جو نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

لیکن یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ گو لذات و آلام کا اثر ہماری حرکات
پر بہت زیادہ ہوتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہہ سکتے محرک حرکت صرف لذات
و آلام ہی ہوتے ہیں مثلاً جبل اور جہلی اظہارات میں ان کو قطعاً کوئی
دخل نہیں ہوتا۔ کون شخص ہو گا جو ہنسی کی لذت کے خیال سے ہنستا
ہو گا اور ناک بھوں چڑھانے کی لذت کے خیال سے ناک بھوں چڑھاتا

ہو گا، کون شخص ہے جو شرمانے کی تکلیف سے بچنے کے لئے شرماتا ہے
 کون شخص ہے جو غصہ غم یا خوف میں ایسی حرکتیں کرتا ہے جن کی داعی
 ان کی لذت ہوتی ہے۔ ان تمام حالتوں میں حرکات اضطراب اس
 قوت سے عمل میں آتی ہیں جو مقبض ہوتی ہے جس کو محرک ایسے نظام عصبی صرف کرتا ہے
 جو اس کے مطابق رد عمل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ جن چیزوں
 کے دیکھنے سے ہم غصہ، بخت یا خوف سے متاثر ہوتے ہیں جو ہمارے رونے، ہنسنے کا
 باعث ہوتی ہیں وہ خواہ ہمارے جو اس کے سامنے ہوں یا مخفی تصور
 میں ہمارے سامنے آئیں ان میں یہ خاص قسم کی تسویقی قوت ہوتی ہے۔
 ذہنی حالتوں کی تسویقی کیفیت و صفت ہے جس سے ہم تجاذب نہیں
 کر سکتے۔ بعض ذہنی حالتوں میں کیفیت زیادہ ہوتی ہے بعض ذہنی
 حالتوں میں اس کا رخ ایک طرف ہوتا اور بعض میں دوسری طرف۔
 احساسات لذت و الم میں یہ ہوتی ہے۔ حقیقت کے ادراکات و مثلاً
 میں یہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں کوئی خاص طور
 یا کلیتہً اس کا حال ہو شعور کا (یا عصبی عمل کا جو اس کی تہ ہوتا ہے) خاصہ یہ ہے
 کہ کسی نہ کسی قسم کی حرکت کا باعث ہو۔ اب اس امر کی توجیہ ارتقائی تاریخ سے متعلق
 ہے کہ یہ ایک شخص اور ایک شے متعلق ایک طرح کا ہوتا ہے اور
 دوسرے شخص اور دوسری شے کے متعلق دوسری طرح کا ہوتا ہے۔
 بہر حال اصل تسویقات جس طرح سے بھی پیدا ہوتی ہوں، اب ہمیں ان کو
 اس طرح سے بیان کرنا چاہئے جس طرح سے کہ وہ موجود ہیں۔ اور
 جو لوگ ان کی توجیہ کے باب میں ہر مثال اور ہر موقع پر اپنے آپ کو
 یہ کہنے پر مجبور پاتے ہیں کہ یہ لذت کی خواہش اور الم سے گریز کے
 نتائج ہیں اس میں شک نہیں کہ عجیب و غریب قسم کے غایتی وہم
 میں پھنسے ہوئے ہیں۔ اگر لذت کا خیال محرک عمل ہو سکتا ہے تو
 یقیناً اور خیالات بھی ہو سکتے ہیں۔ اس بات کا تصفیہ تو تجربہ ہی سے
 ہو سکتا ہے کہ کون کون سے خیالات عمل کے محرک ہو سکتے ہیں۔ جذبہ اور

جہلت کے بابوں میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ان کے نام لاتعداد ہیں۔ اس فیصلہ پر اہم کو مطمئن ہو جانا چاہئے، اور ایسی پر فریب سا دہی کے پیچھے نہ پڑنا چاہیے جس کی قیمت میں ہم کو حقیقت نفس الامری کے نصف حصے کو قربان کرنا پڑتا ہو۔

اگر ہمارے ان اولین افعال میں لذت والہم کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو ہمارے آخری افعال یا ان اکتسابی اعمال میں کیا ہو گا جو عادی بن چکے ہیں زندگی کے معمولی افعال پر پھنسا اور اتارنا کام کے لئے جانا اور کام سے واپس آنا یا اس کے مدارج پورے کرنا یہ سب کچھ لذت والہم کے بلا کسی حوالہ اکے ہوتا ہے سوائے ان حالتوں کے جن کا شاذ و نادر ہی وقوع ہوتا ہے، یہ تصوری حرکی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ جس طرح سے میں سانس لینے کی لذت کی خاطر سانس نہیں لیتا بلکہ خود کو محض سانس لیتا ہوا پاتا ہوں۔ اسی طرح میں لکھنے کی لذت کی خاطر لکھتا بھی نہیں بلکہ یہی ہوتا ہے کہ ایک باب میں لکھنا شروع کر دیتا ہوں، اور اس وقت ذہن میں ایک طرح کا ہیجان ہوتا ہے جو اس طرح سے خارج ہوتا رہتا ہے اور میں خود کو لکھتا ہوا یا تا ہوں بلا پروائی کے عالم میں خود کو منیر پر جا تو کا دستہ بھراتے ہوئے دیکھتا ہوں۔ اب اس کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس سے مجھے کوئی لذت حاصل ہوتی ہے جس کی خاطر میں ایسا کر رہا ہوں یا مجھے اپنی تکلیف کا اندیشہ ہے جس سے محفوظ رہنے کے لئے میں نے یہ صورت اختیار کی ہے۔ ہم سب سے اس قسم کی حرکتیں ظاہر ہوتی ہیں اور اس لئے ہوتی ہیں کہ اس وقت ہم خود کو ان پر مجبور پاتے ہیں اور ہمارے نظام عصبی کچھ ایسی ساخت رکھتے ہیں کہ وہ اسی طرح سے چمک پڑتے ہیں۔ اپنے اکثر بے صرفہ یا خاص عصبی اور جسمانی بے چینی کے اعمال کی قطعاً کوئی وجہ بتائی نہیں جاسکتی۔

یا ایک جھیسو اور غیر ملنسار شخص کے شعلق کیا کہا جائے گا جس کو ایک چھوٹی سی مجلس احباب میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے

تو وہ نہایت ہی سرفہرہ سے قبول کرتا ہے۔ اس قسم کی مجالس میں شرکت اس کو بہت اگر اس معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تم جانتے ہو کہ تمہاری موجودگی ہی اس کو مجبور کرتی ہے۔ کوئی حیلہ یا عذر سمجھ میں نہیں آتا اور وہ مجبور ہو کر اقرار کر لیتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ اپنے اوپر لعنت بھیجتا جاتا ہے کہ میں یہ کیا کر رہا ہوں۔ وہ بہت کم اپنے نفس پر اختیار رکھتا ہے۔ اس کا کوئی ہفتہ بھی ایسا نہیں گذرتا جس میں اس سے اس قسم کی غلطی سر نہ نہیں ہو جاتی۔ اس قسم کے جبر الودعی مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے سب افعال کے متعلق یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ یہ استحضاری لذت کے نتائج ہیں۔ یہی نہیں بلکہ انکو استحضاری مفید چیزوں کے زمرہ میں بھی شمار نہیں کیا جاسکتا۔ مفید چیزوں کے لئے لذت بخش چیزوں کی نسبت زیادہ قوی محرک عمل ہو سکتے ہیں۔ لیکن جس طرح ہمارے تمام افعال لذت کے عنوان میں نہیں آتے اسی طرح ہمارے تمام افعال فوائد کے عنوان کے ماتحت بھی نہیں آتے۔ کل مریض تسویقات، اور بیماری کے مقدرہ تصورات اس کی مخالفت مثالیں ہیں۔ ایسی حالت میں فعل کو اس کی خرابی ہی سے طبی منزلت حاصل ہوتی ہے۔ مافقت کو اٹھا لو تو اس کی دلچسپی کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ طالب علمی کے زمانہ کا ذکر ہے کہ ایک طالب علم کالج کی ایک عمارت کی بالائی منزل سے گر پڑا جس سے کہ وہ تقریباً مر ہی گیا۔ ایک اور طالب علم کو جو میراد دست بھی تھا اس کو کھڑکی کے پاس سے جس سے کہ وہ طالب علم گرا تھا روزانہ گذرنا پڑتا تھا۔ اور آتے جاتے اس کا ہمیشہ یہ جی چاہا کرتا تھا کہ لاؤ میں بھی گر دیکھوں۔ وہ طالب علم چونکہ رومن کیتھولک مذہب کا تھا اس لئے اس نے اپنے خاتمہ سے اس کا ذکر کیا۔ جس نے کہا کہ بہتر ہے اگر تمھارا یہ جی چاہتا ہے تو تمھیں ضرور گرنا چاہیئے۔ جاؤ! اور ضرور گر دیکھو! اس سے اس کی خواہش فوراً رک گئی۔ ناظم جاننا تھا کہ مریض ذہن کا کیونکر علاج کرنا چاہیئے۔ لیکن ہم کو محض بری اور غیر خوشگوار چیزوں کی کبھی کبھی جرم آجانے کے متعلق پیار ذہنیاتوں سے مثالیں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے جس شخص کے کہیں زخم ہو تا ہے یا کہیں چوٹ لگ جاتی ہے مثلاً دانت میں تکلیف ہوتی ہے تو وہ شخص درد پیدا کرنے کے لئے اس کو بار بار دباتا ہے۔ اگر ہم کسی نئی قسم کی بدبو کے قریب ہوتے ہیں تو محض یہ دیکھنے کے لئے یہ کس قدر بری ہے ہم اس کو بار بار

سو نکلتے ہیں۔ آج ہی میں ایک مہل و بیہوش و جملہ کو بار بار دھرتا رہا، اور اس کے ذہن پر مستولی ہونے کا راز محض اس کی بیہوشی اور مہل پن کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔ جو شے انعطاف و توجہ اگر اس شرط کا جس پر اس شے یا کسی تسویقی اور مرضاحی قوت مبنی کا باعث ہوتی وہی ہوتی ہے نام معلوم کرنا ہو تو بہتر ہے یہ کہا جائے کہ یہ انکی طبیعت ہے عمل کو متعین کرتی ہے۔ دل چاہے ایسا عنوان ہے جس کے اتھنہ خوشگوار و ناگوار ہی نہیں بلکہ وہ چیزیں بھی آجاتی ہیں جو مرض کی بنا پر خوشگوار معلوم ہوتی ہیں یا جو ویسے ہی ذہن کو پریشان کرتی ہیں اور عادی چیزیں بھی آجاتی ہیں کیونکہ معمولاً توجہ عادی راہوں سے گزرتی ہے اور جس شے کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ وہی ہوتی ہے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو تصور کی تسوین کا راز ان خاص علاقے میں تلاش نہ کرنا چاہئے جو ممکن ہے کہ اس کے حرکی اخراج کے راستوں سے ہوں کیونکہ کل تصورات کو اس قسم کے راستوں سے کچھ نہ کچھ علاقے ہوتے ہی ہیں، بلکہ ایک ابتدائی منظر میں تلاش کرنا چاہئے جو اس کی وہ نوعیت و اہمیت ہے جس سے کہ یہ توجہ کو مجبور کر سکتا اور شعور پر غالب آسکتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک باریہ اس طرح سے غالب آجاتا ہے اور کوئی تصور اس کو اپنی جگہ سے ہٹانے میں کامیاب نہیں ہوتا۔ اس کے جو حرکی نتائج ہوں گے وہ لازمی طور پر واقع ہو جائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس کی تسوین ضرور سے زیادہ ہوگی اور اس کا اظہار معمولی طریق پر ہو جائے گا۔ جبلت جذبہ معمولی تصور کی حرکی عمل تنویم کے اشارے مرضی تسوین اور جبری ارادہ میں دیکھ چکے ہیں کہ محض تصور مسوق وہی ہوتا ہے جو توجہ پر مستولی ہوتا ہے۔ جس حالت میں لذت دالم حرکی مسوق کے طور پر عمل کرتے ہیں وہاں بھی یہی ہوتا ہے کہ اپنے ارادی نتائج پیدا کرنے کے ماتم ہی اور خیالات کو شعور سے خارج کر دیتے ہیں محنت کی جن پانچ قسموں کا ذکر ہو ا ہے ان میں بھی بروقت فرمان رضایی ہوتا ہے مختصر یہ کہ کوئی صورت ایسی نہیں جس سے یہ نہ معلوم ہوتا ہو کہ تسوین قوت کی اولیں شرط یہ ہے کہ تصور مسوق شعور پر پوری طرح سے مستولی ہو۔ ہماری تسویقات کو جو شے روکتی ہے وہ محض مخالف دلائل کا خیال ہے۔ ذہن میں ان کی موجودگی محض انکار کر دینے کے لئے کافی ہوتی ہے اور ہم ایسے کام نہیں کر سکتے جو بجائے خود خاصے دلچسپ ہوتے ہیں۔

اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی خدشات شکوک اور اندیشوں کو بھول جائیں تو ہم سے نہایت ہی شدید قوت اور عجیب و غریب جوش و خروش کا اظہار ہو۔ ارادہ ذہن اور اس کے عمل ارادی کی اصلی اور حقیقی نوعیت کے متعلق ابھی تک صرف تصورات کے مابین مبادی کا تذکرہ ہوا ہے۔ ان مبادی کو ختم کرنے سے پہلے ہم یہ ایک نکتہ ہے۔ دیکھتے ہیں کہ ان حالات و شرائط کا ذکر کرنا بھی بہت ضروری ہے جو تصورات کو ذہن میں پیدا کر دیتے ہیں۔ تصور محرک کے ذہن میں ایک بار آ جانے پر ارادہ کی نفسیات ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد حرکت کا وقوع میں آنا نقص عضو یا نئی مطالبہ ہیں جو عضویاتی قوانین کے مطابق ان عصبی واقعہ کے بعد ہوتے ہیں جن کے تصور مطابق ہوتا ہے۔ تصور کے پیدا ہونے کے بعد ارادہ ختم ہو جاتا ہے اب اس پر فعل وقوع میں آئے یا نہ آئے، جس حد تک کہ ارادہ کرنے کا تعلق ہے اس سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ میں لکھنے کا ارادہ کرتا ہوں اور نہیں ہو جانا میں پھینکنے کا ارادہ کرتا ہوں اور نہیں پھینکتا۔ اس میں ارادہ کرتا ہوں کہ وہ سامنے جو میز بھی ہو وہ فرش پر سے گرتی ہو میرے پاس چلی آئے اگر یہ نہیں آتی میرا ارادہ عکسی مرکوز کو بھی اسی طرح سے عمل پر آمادہ نہیں کر سکتا۔ بطور عام میں نہ حرکت پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لیکن وہ دونوں حالتوں میں عمل ارادی اسی قدر تسبیح اور کامل ہوتا ہے، جس قدر کہ یہ اس وقت تھا جب میں نے لکھنے کا ارادہ کیا تھا۔ مختصر یہ کہ ارادہ محض ایک ذہنی اور اخلاقی واقعہ ہے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، جس وقت کہ تصور کی مستقل حالت ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے، اس وقت عمل ارادی مکمل ہو جاتا ہے حرکت کی رکاوٹ ایک غیر معمولی منظر ہے جو عقلی عقود پر مبنی ہوتا ہے جس کا حلقہ عمل ذہن سے قطعاً باہر ہے۔ اگر عقود ٹھیک طرح سے کام کرتے ہیں تو فعل پوری طور پر واقع ہو جاتا ہے اگر وہ کام تو کرتے ہیں مگر ٹھیک کام نہیں کرتے، تشبیہی حرکات رعشہ حرکی افزیا یا معمولی قسم کا بے نگاہی پیدا ہو جاتا ہے اگر یہ مطلقاً کام نہیں کرتے تو فعل وقوع ہی میں نہیں آتا اور ہم اس شخص کو جس سے یہ ظہور میں آتا ہے مغلوب کہتے ہیں لیکن یہ وہ شدید کوشش کرے اور جسم کے دوسرے عضلات کے منقبض کرنے میں کامیاب ہو جائے لیکن عضو مغلوب قطعاً حرکت نہیں کرتا پس ان تمام حالتوں میں ارادہ بحیثیت ایک ذہنی عمل بالکل صحیح اور درست ہوتا ہے۔

ارادی کوشش توجہی پس ارادہ کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم قلبِ محبت میں اس وقت کوشش ہوتی ہے۔ پہنچتے ہیں جب یہ دریافت کرتے ہیں کہ کس عمل کے ذریعہ سے کسی خاص عمل کا خیال ذہن میں مستقل طور پر پیدا ہوتا ہے جن حالتوں میں خیالات بلا کسی کوشش کے پیدا ہو جاتے ہیں انکے شعور کے سامنے آنے اور شعور میں باقی رہنے کے تو ان میں کا خاص اختلاف و توجہ کے ابواب میں کافی مطالعہ ہو چکا ہے۔ اب ہم ان کا تواعدہ نہ کریں گے کیونکہ اتنا ہم جانتے ہیں کہ دلچسپی اور اختلاف دہائیے بغیر ان کی قیمت جو کچھ بھی ہو مگر ہماری توجہات لازمی طور سے انھیں پر مبنی ہوں گی۔ اس کے برعکس جہاں خیال کو کوشش کے ساتھ غلبہ نصیب ہوتا ہے وہاں صورت حال اس قدر واضح نہیں ہے توجہ کے باب میں جب توجہ ارادی یا سعی کا ذکر آیا تھا تو ہم نے اس کے ذکر کو آخر کے لئے چھوڑ دیا تھا۔ اب ہم اپنی گفتگو میں اس نقطہ تک پہنچ گئے ہیں جہاں سے یہ بات صاف نظر آ رہی ہے کہ اگر ارادہ سے کسی شے کا پہچلتا ہے تو توجہ بال سعی کا الحاصل ارادہ جب کامل ہوتا ہے تو اس کی اصلی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ کسی شکل شے کی طرف توجہ کرے اور اس کو ذہن کے سامنے استقلال کے ساتھ باقی رکھے اس عمل کو فرمان کہتے ہیں اور یہ ایک محض عضویاتی واقعہ ہے کہ جب کسی شے پر اس طرح سے توجہ کی جاتی ہے تو حرکتی نتائج فی الفور ظہور میں آ جاتے ہیں۔

پس کوشش توجہ ارادی کا اہم ترین منظر ہے۔ پڑھنے والے کو اس کی حقیقت اپنے تجربہ سے معلوم ہوگی کیونکہ ہر پڑھنے والے نے کبھی نہ کبھی اپنے اوپر کسی نئی جذبہ کی گرفت کو محسوس کیا ہو گا۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی غیر عاقلانہ جذبہ میں مبتلا ہوتا ہے سب سے بڑی دشواری یہ ہوتی ہے کہ جذبہ عاقلانہ معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی جسمانی دشواری نہیں ہوتی۔ جسمانی اعتبار سے تو لڑائی سے بچنا بھی اتنا سہل ہوتا ہے جتنا کہ لڑائی کا شروع کرنا۔ روپیہ کا بچا ناجی دستی سہل ہوتا جس قدر اس کا عشق بازی و عیاشی کے نذر کر دینا اور بازاری عورت کے دروازہ ہٹ آنا۔ اسی قدر آسان ہوتا ہے جس قدر کہ اس کے دروازہ ہٹ جانا۔ دشواری تو ذہنی ہوتی ہے۔ عاقلانہ فعل کے تصور کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا

دشوار ہوتا ہے۔ جب کسی قسم کی کوئی جذبی حالت ہم پر غالب ہوتی ہے تو صرف ایسے
 مثالوں کی طرف رجحان ہوتا ہے جو اس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اس قسم کی
 مثالوں کے علاوہ اور کسی قسم کے مثال ذہن کے ساتھ جلیے ہیں تو ان مثالوں
 کے ہجوم میں ان کا فوراً ہی قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم خوش ہوتے ہیں تو ہم ناگاہی
 کے ان خدشوں اور اندیشوں پر زیادہ عرصہ تک غور نہیں کر سکتے جو ہماری راہ میں
 بہ کثرت ہوتے ہیں۔ اگر ادا اس ہوتے ہیں تو ہم نئی کامیابیوں نئے سفروں نئی
 محبتوں اور خوشیوں کا خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آتش انتقام ہمارے سینہ
 میں بھڑکتی ہو تو یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ ظالم اور ہم ایک ہی آدم کی اولاد ہیں۔
 اس قسم کے مہیاں میں تو گوں کی نصیحت زندگی کی سب سے تکلیف دہ اور مشتعل تر
 چیز ہوتی ہے جو اب تو ہم ان دلائل کا دے نہیں سکتے لیکن غصہ آ جاتا ہے۔
 کیونکہ ہمارے غصہ میں ایک قسم کی خود کو باقی رکھنے والی جبلت ہوتی ہے اور
 اس بناء پر اس کو احساس ہوتا ہے کہ اگر یہ ٹھنڈی چیزیں نہیں ایک بار ذہن
 میں جاگیریں ہو گئیں تو یہ اپنا کام کرتی رہیں گی۔ یہاں تک کہ اس کا آئینہ حلقہ
 ٹھنڈا ہو جائے گا اور ہمارے ہوائی قلعے تباہ ہو جائیں گے معقول تصورات کی اگر
 ایک بار خوشی کیساتھ سماعت ہو جائے تو ان کا اثر لازمی و قطعی ہوتا ہے۔ اس لئے
 جذبہ کا کام ہمیشہ اور ہر جگہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی خاموش آواز کو گوشِ ہوش کی سماعت سے
 دور رکھے۔ اچھے اس کا خیال نہ کرنا چاہئے ”مجھ سے یہ نہ کہو! غصہ میں جب یہ
 دیکھتے ہیں کہ کوئی معقول و سنجیدہ خیال جذبہ کے جوش کو درمیان ہی سے فرو
 کر دے گا تو سب اسی قسم کی باتیں کرتے ہیں عقل کے سبب مرد کے فعل میں
 کوئی شے ایسی نہیں کر دینے والی ہوتی ہے جو زندگی کی حرکت کے بے حد مخالف ہے
 اور محض انکلی ہوتی ہے۔ جب وہ اپنی طرف کی سہی انگلی ہمارے قلب پر رکھتی ہے
 اور کہتی ہے۔ ”ٹھہر! باز! آ! جھوڑ دے! پلٹ جا! بیٹھ جا! تو اس پر کچھ حیرت
 نہ ہونی چاہئے کہ اکثر آدمیوں کو اس کا استوار کن اثر ذرا دیر کے لئے فرشتہ
 موت سے کم نہیں معلوم ہوتا۔

مگر جس کی قوت ارادی قوی ہوتی ہے وہ اس دہمی آواز کو بلا خوف و

ایکیشہ کے سنتا ہے ایسا شخص اس خیال کو جو پیام مرگ معلوم ہوتا ہے جب یہ آتا ہے تو وہ اس کی طرف دیکھتا ہے اس کی موجودگی کو گوارا کرتا ہے، اس کو مضبوط کر دیتا ہے اس کو تسلیم کرتا ہے اور باوجود مخالف تمثالات کے چوم کے جو اس کو ذہن سے خارج کر دینے کے لئے تلے ہوئے ہوتے ہیں اس کو ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے اس طرح توجہ کی سہی صمیم سے باقی رہ کر شکل معروض بہت جلد اپنے حساس اور مطلقات کو بلا لیتا ہے اور آخر میں انسان کے شعور کے رجحان کو قطعاً بدل دیتا ہے۔ اس کے شعور کے ساتھ اس کا عمل متغیر ہو جاتا ہے کیونکہ جب نیا معروض پوری طرح سے ساحت فکر پر قابض و متصرف ہو جاتا ہے تو پھر لامحداد اس کے حرکی اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔ دشواری اسکے ساحت پر تصرف پانے میں ہوتی ہے اگرچہ فکر کی روانی اس کے بالکل خلاف ہوتی ہے۔ لیکن توجہ کو کوشش کو کے اسی معروض پر جمائے رکھنا چاہئے ہر آنک کہ یہ نشو و نما پائے اور خود کو ذہن کے سامنے آسانی کے ساتھ باقی رکھ سکے توجہ کو اس طرح سے مجبور کرنا راہ کا اساسی فعل ہے اور اکثر حالتوں میں ارادہ کا کام اس وقت عملی طور پر ختم ہو جاتا ہے جب ایسے معروض کو جو قدرتی طور پر فکر کے لئے غیر پسندیدہ ہوتا ہے فکر کے سامنے حاضر کر دیتا ہے کیونکہ فکر اور حرکی مرکزوں کا پراسرار تعلق اس کے بعد خود بخود عمل کو نامشروع کر دیتا ہے اور اس طرح عمل کرتا ہے کہ ہم اس ذہان برداری کے متعلق قیاس بھی نہیں کر سکتے جو اعضائے جسمانی سے ظاہر ہوتی ہے۔

اس تمام قصہ میں یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ ارادی سہی کا آخری نقطہ عمل قطعاً و کلیتہً ذہنی حلقہ میں واقع ہے۔ یہ دشواری تمام تذبذبی ہوتی ہے اور فکر کے تصوری معروض کے متعلق ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہم ارادہ ایک تصور پر عمل کرنا شروع کرتا ہے اور یہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کو اگر ہم بوہی چھو تو ذہن سے خارج ہو جائے۔ لیکن ہم اس کو نہیں چھوڑتے۔ کوشش کی تمام تر کامیابی یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کو اس تصور کی بلا شرکت غیر سی موجودگی پر رضامند کر دے اور اس کیلئے صرف ایک راستہ ہوتا ہے جس تصور کے لئے یہ ذہن کو آمادہ کرنا چاہیے اس کو کمزور پڑنے اور بھج جانے سے بچائے اس کو ذہن کے سامنے اس وقت

پورے استقلال سے باقی رکھنا چاہئے جب تک کہ ذہن کو پُر کر دے۔ ذہن کا اس طرح سے کسی تصور اور اس کے متعلقات سے پُر ہونا اس تصور کے لئے اور اس واقعہ کے لئے جس کی یہ نمایندگی کرتا ہے رضامندی کے مساوی ہے۔ اگر تصور دنیا کی حرکت کا ہلکا سا پوچھ جس میں ہمارے جسم کی حرکت بھی داخل ہو تو اس رضامندی کو جو اس محنت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے ارادہ مرکب کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں فطرت ہماری فوراً پشت پناہی کرتی ہے اور ہماری ذہنی مرضی کے ساتھ خارجی تغیرات خود بخود پیدا کر دیتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ وہ اور بھی فیاض کیوں نہ ہوئی یا اس نے ایک دنیا ہمارے لئے ایسی بھی کیوں نہ پیدا کر دی جس سے اور دیگر اجزا بھی اسی طرح فوراً ہمارے ارادہ کے تابع ہو جاتے۔

فیصلہ کی معقول قسم کو بیان کرتے وقت یہ کہا گیا تھا کہ اس قسم کا فیصلہ بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب صورت حال کا صحیح تعقل ہو جاتا ہے لیکن جس صورت میں صحیح تعقل متعلقات کے خلاف ہوتا ہے تو عموماً انسان کی کل ذہانت و ذکاوت اس کے نظر سے دور کرنے اور ایسے مخصوص نام تلاش کر دینے پر صرف ہو جاتی ہے جن کی مدد سے اس وقت کے رجحانات جائز معلوم ہونے لگیں اور کاہلی اور جذبہ کو بے غل و غش عمل کرنے کا موقع ملے۔ شرابی کو تھریں کے موقع پر کتنے بہانے اور عذر مل جاتے ہیں، وہ کہتا ہے تو نئی قسم کی شراب ہے اور تحقیق کا علمی شوق اس بات کا طالب ہے کہ اس کو آزمایا جائے۔ علاوہ بریں اب تو نکال لی گئی ہے اور اس کو ضائع کرنا بہر حال گناہ ہے۔ نیز یہ کہ اور لوگ میٹھے ہوئے پنی رہے ہیں ایسی صورت میں میں خود نہ پینا اور کنارہ کشی کرنا بد تہذیبی ہوگی۔ یا یہ کہ بس نیند آنے کے لئے پینا ہے۔ یا ذرا سا کام ہے اور اس لئے پئے لیتا ہوں پھر نہ پئیوں گا۔ یا یہ اس کو شراب پینا نہیں کہتے کہ سر دی معلوم ہونے پر ذرا سا قطرہ حلق کے نیچے اُتار لیا۔ یا یہ کہ آج تو بڑا دن ہے آج کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں۔ یا یہ کہ اس وقت پنی نے سے یہ ہو گا کہ آئندہ کے لئے ایسا پکا عہد کروں گا جو کسی طرح سے ٹوٹے گا یا یہ کہ بس ایک بار پئے لیتا ہوں ایک بار کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں وغیرہ۔ واقعہ یہ ہے کہ بس اس کو شرابی نہ کہو اور جو چاہے کہہ لے اور اس عقل پر کہ میں شرابی بن رہا ہوں اس

غریب کی توجہ منحطف نہیں ہوتی۔ لیکن اگر وہ ایک بار اور تمام امکانی صورتوں میں سے جو اس کو مختلف مواقع پر پیش آتی ہیں اس عقل کو انتخاب کر سکے اور اگر وہ ہر حالت میں اس کو اپنے ذہن میں باقی رکھ سکے کہ مینا تو شرابی بننا ہے اور اس کے علاوہ کچھ ہے ہی نہیں تو وہ زیادہ عرصہ تک شرابی باقی نہیں رہ سکتا جس کو شش سے وہ صحیح نام کو اپنے ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے وہ اس کی نجات دہندہ اخلاقی فعل ثابت ہوتی ہے۔

پس ہر جگہ کوشش کا کام ایک ہی ہوتا ہے یعنی یہ اس خیال کو ذہن کے ساتھ قائم و باقی رکھے جس کو اگر یونہی چھوڑ دیا جائے تو ذہن سے نکل جائے۔ ممکن ہے کہ جس وقت ذہن کی فطری روانی ہیجان کی طرف مائل ہو تو یہ سرد و بے اثر معلوم ہو یا جس وقت یہ روانی آرام کی طرف مائل ہو تو یہ ہمہ دشوار معلوم ہو۔ ایک صورت میں کوشش کو ارادہ موت کو دینا ہوتا ہے اور دوسری میں ارادہ مزاحم کو برنگینہ کرنا ہوتا ہے۔ چپاز کی تباہی کی قوت تمکے ہوئے طاح کی حالت ارادہ مزاحم کی سہی ہوتی ہے۔ ایک خیال تو اس کو اپنے دکھتے ہوئے ہاتھوں اور تمکے جسم کا آتا ہے جو اور پانی کھینچنے کا لازمی نتیجہ ہو گا۔ اور دوسرا خیال نیند کی راحت کا آتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کو یہ خیال آتا ہے کہ اس صورت میں میں سمندر کی گرسنہ موجوں کا شکار ہو جاؤں گا۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ محنت اور مشقت سے کتنی ہی تکلیف کیونہ ہو مگر یہ امواج کا شکار ہونے سے بہتر ہے اور یہ باوجود آرام کی ان حسوں کے مزاحم اثر کے جو اس کو لیٹنے سے حائل نور اعلیٰ میں آجاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نیند اور اس کے لوازم کے خیال کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ اگر بے خوابی کا مریض اپنے تصورات پر صرف اتنی قدرت پائے کہ وہ کسی شے کا خیال ہی نہ کرے، ادج ممکن ہے یا کسی آیت یا مقرر ایک ایک حرف کا خیال کرے تو اس سے بھی یقین ہے خاص جسمانی اثرات ظہور میں آئیں گے اور نیند آجائے گی۔ دراصل ذہن کو ایسی بے مزہ چیزوں کے سلسلے میں مصروف رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ فقرہ کہ استغفار کا باقی رکھنا اور غور و فکر تسبیح و مزاحمی صحیح الدماغ اور محظوظ الحواس ہر قسم کے آدمی کے لئے واحد اخلاقی فعل ہے۔ اکثر غلطی یہ جانتے ہیں کہ ہمارے خیالات مجنونانہ ہیں لیکن جان کو اس قدر قوی نظر آئے ہیں

کہ ان سے باز رہ سکتے۔ ان کے مقابلے میں خجیدہ حقائق اس قدر بری طرح سے روکھے پھسکے اور اتنے بے جان معلوم ہوتے ہیں کہ دیوانہ ان کی طرف نظر کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ ”یہی میرے لئے حقیقت ہیں“ ڈاکٹر وگن کہتے ہیں کہ اگر پوری کوشش کرے تو اس قسم کا انسان اپنے خراب دماغ کے تصورات کو ظاہر ہونے سے روک سکتا ہے۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جیسی کہ مسٹر ٹینل نے ایک مجنون کی یہ حکایت بیان کی ہے کہ اُس نے ہوش و حواس کی باتیں شروع کر دیں، اُس سے جرحی سوالات کئے گئے تو اُن کے معقول جوابات دئے اور اپنی رہائی کے متعلق کاغذ پر دستخط کئے لیکن بجائے اپنا نام لکھنے کے یسوع مسیح لکھا اور اس دہم کے متعلق بڑا مبالغہ شروع کر دی ان صاحب کی اصطلاح میں جہی کا ذکر اس کتاب کے ابتدائی حصہ میں ہو چکا ہے جرح کے وقت اُس نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے خود کو قحطائے رکھا اور جب مقصد پورا ہو گیا تو اس نے ڈھیل دیدی اور اب اگر اس کو اپنے دہم کا احساس بھی ہو تو بھی وہ اپنے آپ کو قابو میں نہیں رکھ سکتا اس قسم کے اشخاص میں میں نے دیکھا ہے کہ پوری طرح اپنے اوپر قابو پانے کیلئے کافی دیر لگتی ہے..... جب جرح کی بناء پر وہ خود سے غفلت برتتے ہیں یا تمک جاتے ہیں تو وہ بے قابو ہو جاتے ہیں اور پھر اپنے حواس بلا تیاری کے مجتمع نہیں کر سکتے؟

اس تمام کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادہ کے نفسیاتی عمل کا انتہائی (یعنی وہ نقطہ جس پر ارادہ براہ راست عمل کرتا ہے) ہمیشہ تصور ہوتا ہے۔ کچھ تصور ایسے ہوتے ہیں کہ جس وقت اپنی فکر کی دلیلیں پر ہم کو ان کی خوفناک جھٹاک معلوم ہوتی ہے تو ہم خوف زدہ گھوڑوں کی طرح سے بد سکنے لگتے ہیں۔ ہمارے ارادہ کو اگر کسی مزاحمت کا تجربہ ہو سکتا ہے تو وہ بھی مزاحمت ہوتی ہے جو اس قسم کے تصور کی طرف متوجہ ہونے میں پیش آتی ہے۔ اس کی طرف توجہ کرنا فعل ارادی ہوتا ہے اور یہی صحیح ترین معنی میں ارادی فعل ہوتا ہے۔

مسئلہ جبر و قدر | صفحہ ۵۳۷ پر ہم نے کہا تھا کہ تجربہ سہی میں ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ جتنی کوشش ہم اس وقت کر رہے ہیں اگرچہ ہم تو کم و بیش کر سکتے ہیں۔

بہ الفاظ دیگر کوشش ایسی مقررہ رد عمل نہیں ہوتی جس کو وہ معروض جو ہمارا مزاج ہوتا ہے لازمی طور پر بلا لیتا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت صورت حال کے مقررہ معطیات ہمارے محرکات و سیرت وغیرہ کے مابین بقول ریاضاتی غیر تابع متغیر کی سی ہوتی ہے۔ اگر دقتاً ایسا ہی ہے اگر ہماری کوشش ان معطیات کا مقررہ عمل نہیں تو ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اگر مقدار سعی ایک مقررہ شے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی وقت میں جو معروض شعور پر مستولی ہوگا اس کا اسی وقت اور اسی مقام میں شعور پر تولی ہونا لازمی تھا اس پر اسی قدر کوشش صرف کرنے پر مجبور تھے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ تو ہم صاحب ارادہ نہیں اور ہمارے کل افعال پہلے ہی سے متعین مقدار ہوئے ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث میں اصل سوال نہایت سادہ ہے۔ اس کا تعلق محض کوشش کی اس مقدار سے ہے جو ہم کسی وقت میں کسی معروض پر صرف کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس کوشش کی مدت و شدت معروض کے مقررہ اعمال میں سے ہے یا نہیں؟ ابھی میں نے کہا تھا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم ہر صورت میں حسب منشاء کم بیش کوشش صرف کر سکتے ہیں۔ جب انسان اپنے خیالات کو عرصہ تک بے لگام چھوڑے رکھتا ہے یہاں تک کہ ان کی انتہا کسی ایسے فعل پر ہوتی ہے جو خاص طور پر گناہ بردلانہ یا ظالمانہ ہوتا ہے تو اب اسکو بیشیانی کے وقت یہ یقین دلانا بہت دشوار ہوتا ہے کہ وہ ان کو لگام میں نہ رکھ سکتا تھا۔ اس کو یہ باور کرنا دشوار ہوتا ہے کہ کائنات (جس پر اس کا فعل نہایت ہی ناگوار معلوم ہوتا ہے) اس سے اسی فعل کی طالب تھی اور اسی نے اس سے بری گھڑی میں ارتکاب کرایا ہے اور ازل سے اس کے لئے اس کے علاوہ اور کچھ کرنا ناممکن تھا۔ اگر دوسری طرف اس امر کا بھی یقین ہے کہ اس کے تمام بے کوشش ارادے دلچسپیوں اور استلاف کے نتائج تھے جس کی قوت اور جن کا تسلسل میکانیکی طور پر اس عضو کی ساخت سے متعین ہوا ہے جس کو اس کا دماغ کہتے ہیں۔ اشیاء کا عام تسلسل اور دنیا کا وحدتی تدقیل ممکن ہے اس طرف لے جائے کہ کوشش صیبا دنی و اقدہ جبری قانون کی عالمگیر حکومت سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ ارادہ بلا سعی میں بھی ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ دوسری صورت بھی ممکن ہے یقیناً یہاں

کچھ دھوکا ہے۔ اگر یہاں دھوکا ہے تو ہر جگہ دھوکا کیوں نہ ہو گا۔
واقعیہ ہے کہ مسئلہ اختیار کا خالص نفسیاتی اصول پر فیصلہ نہیں ہو سکتا۔
ایک تصویر تو جہی سعی کی ایک مقدار کے صرف ہونے کے بعد یہ بتانا کہ ایس
سے کم و بیش ہو سکتی تھی ظاہر ہے کہ ناممکن ہے۔ یہ بتانے کے لئے ہم کو مقدمات
سعی تک صعود کرنا پڑے گا اور ان کی ریاضیاتی صحت کے ساتھ تعریف کر کے
ایسے قوانین کے ذریعے سے جن کا ہم کو خفیف سا بھی علم نہیں ہے، یہ ثابت
کرنا ہو گا کہ ان کے مطابق جس قدر کوشش صرف ہو سکتی تھی عملاً ٹھیک اسی
قدر صرف ہوئی ہے۔ اس قسم کی ناپ تول خواہ نفسی مقداروں کی ہونا ذہنی
مقداروں کی اور وہ استدلال جو اس طریقہ ثبوت میں مضمر ہیں یقیناً انسانی دھڑکن
سے ہمیشہ باہر ہینگے۔ کوئی صیغہ الدماغ عالم نفسیات یا عضویات اس
تصور کی طرف کہ عملی طور پر یہ کیونکر ممکن ہے ذہن کو منتقل کرنے کی جرأت نہ
کرے گا۔ اگر کوئی شخص کوئی ایسا محرک نہ رکھتا ہو جو اس کو ایک جانب کا طرفدار
بنا دے تو نہایت آسانی کے ساتھ اس کو غیر فیصل چھوڑ سکتا ہے۔ لیکن ایک
عالم نفسیات سے ایسی جانبداری کی توقع نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس کو ایک
قوی محرک جبریت کی طرف لے جاتا ہے۔ وہ ایک مستقل علم بنانا چاہتا ہے
اور علم متعین علائق کا ایک نظام ہوتا ہے جہاں کہیں غیر تابع متغیر ہوتے ہیں
وہاں علم اگر ٹھہر جاتا ہے۔ پس جس حد تک ہمارے ارادے غیر تابع متغیر
ہو سکتے ہیں علمی نفسیات کو ان کی اس حقیقت کو نظر انداز کرنا چاہئے اور ان کے
متعلق صرف اس حد تک بحث کرنی چاہئے جس حد تک کہ ان کے اعمال
واقعات مقرر ہیں۔ یہ الفاظ دیگر اس کو ارادہ کے صرف عام قوانین سے بحث
کرنی چاہئے یعنی تصورات کی تسلیاتی و مزاحمی نوعیت کے ساتھ اس امر کے
ساتھ کہ یہ کس طرح سے توجہ کو اپنی طرف متعطف کرتے ہیں ان حالات
و شرائط کے ساتھ جن میں کوشش پیدا ہو سکتی ہے وغیرہ۔ لیکن اس امر کے ساتھ
بحث نہ کرنی چاہئے کہ ان کے لئے ٹھیک کتنی سعی کی ضرورت ہوتی ہے۔
کیونکہ اگر ہم اپنے ارادوں میں مختار ہوں تو پھر اس کا حساب لگانا ناممکن ہو گا۔

اس طرح سے نفسیات اختیار کے وجود سے انکار کرنے سے گریز کر جاتی ہے لیکن عملی طور پر اس قسم کی گریز انکاری کے مساوی ہے اور اکثر علمائے نفسیات اختیار کے وجود سے بلا تامل انکار کر جاتے ہیں۔

ہمارا فیصلہ تو یہ ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ کو بالبدل طبیعیات کے سپرد کر دیا جائے۔ نفسیات کبھی اتنی ترقی نہ کر سکے گی کہ کسی انفرادی فیصلہ میں سعی کے متعلق علمی حساب اور اصل واقعے کے مابین فرق دریافت کر سکے۔ جس طرح سے کہ موقع پر فیصلہ ہوتا ہے اس کی بنا پر تو کہہ سکتے ہیں کہ نفسیات کبھی اس امر کی پیشین گوئی نہیں کر سکتی کہ آیا کوشش کامل طور پر پہلے سے متعین ہوتی ہے یا نہیں مسئلہ اختیار صحیح ہو یا غلط بہر حال نفسیات نفسیات رہے گی اور سائنس سائنس۔

پس ہم نفسیات میں مسئلہ جبر و قدر کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ صفحہ ۵۳۴ پر ہم نے کہا تھا با اختیار عمل سعی کا اگر وجود ہو تو یہ صرف یہ کر سکتا ہے کہ کسی تصویری معروض کو ذرا زیادہ دیر یا زیادہ شدت کے ساتھ ذہن کے سامنے باقی رکھے۔ جو صورتیں برابر کی قوت رکھتی ہوں یعنی حسی شقیں ان میں سے ایک صورت کو یہ موثر کر دے گا۔ اور اگرچہ اس طرح سے ایک تصور کو قوی کر دینا تاریخی یا اخلاقی نقطہ نظر سے اہم ہو لیکن اگر حرکی اختیار سے دیکھا جائے تو یہ عمل ایسے عضوی مکملات کے مابین ہو گا جن کو ایک واقعی علم ہمیشہ نظر انداز کرے گا۔

مظہر سعی کی اخلاقیاتی اہمیت کو میں نے مقدار سعی کے مسئلہ کو اس بنا پر نظر انداز کر دیا ہے کہ نفسیات کو عملی طور پر اس کا تصفیہ کرنے کی کبھی ضرورت نہ ہوگی مگر مجھے اس نہایت ہی عمیق اور اہم نوعیت کے متعلق ایک حرف ضرور کہنا چاہئے جو مظہر سعی ہماری نظروں میں انفرادی نوع کی حیثیت سے اختیار کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنا بہت سے معیارات سے اندازہ کرتے ہیں۔ ہماری قوت ہماری ذہانت ہماری دولت حتیٰ کہ ہماری خوش قسمتی ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے قلب کو گرا دیتی ہیں اور ہم کو یہ محسوس کراتی ہیں کہ ہم زندگی کا اچھا مقابلہ کر رہے ہیں۔ مگر ان چیزوں سے عمیق تر ایسی شے ہے

جو بجائے خود ان کے بغیر کافی ہے وہ کوشش کی اس مقدار کا احساس ہے جو ہم صرف کر سکتے ہیں۔ یہ چیزیں بہر حال خارجی دنیا کے اثرات نتائج یا متاثر ہیں جو ذہن پر واقع ہوتے ہیں۔ لیکن کوشش وسیع بالکل دوسرے علم کی شے معلوم ہوتی ہے گویا کہ یہ حقیقی شے ہو جو خود ہم ہیں اور جن چیزوں کے ہم حامل ہوتے ہیں وہ خارجی ہوں۔ اگر اس انسانی ناک کا مقصد یہ ہو کہ ہماری کمزوریوں اور ان کے ذرائع استیصال کی تلاش کرے تو جس شے کی تلاش ہے وہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ ہم کس قدر کوشش کر سکتے ہیں۔ جو شخص مطلق کوشش نہیں کر سکتا وہ انسان نہیں بلکہ انسان کی پرچھائیں یا سایہ ہے۔ اور جو شخص زیادہ کوشش کر سکتا ہے وہ نامور اور بہرہ ور ہے۔ وہ عظیم الشان عالم جو ہم پر ہر طرف سے محیط ہے ہم سے ہر قسم کے سوالات کرتا ہے اور ہر طرح سے ہمارا امتحان لیتا ہے۔ بعض امتحانات کا ہم ایسے اعمال کے ذریعے سے جواب دیتے ہیں جو آسان ہوتے ہیں بعض سوالات کا ہم بامعنی الفاظ میں جواب دیتے ہیں لیکن سب سے گہرا سوال جو کبھی ہم سے ہو سکتا ہے اس میں کسی جواب کی گنجائش نہیں ہو سکتی بلکہ ہم خاموشی کے ساتھ اپنے ارادے کو حرکت دیتے ہیں اور اپنے قلب کی رسیوں کو کھینچ کر کہتے ہیں کہ ”ہاں! میں اس کو اسی طرح سے کر دے گا۔“ جب کوئی خوفناک شے سامنے آتی ہے یا زندگی بحیثیت مجموعی اپنی تاریک گھڑیاں ہماری نظر کے سامنے کر دیتی ہے تو اُس وقت ہم میں سے جو لوگ ناکارہ ہوتے ہیں وہ صورت حال پر مطلق قابو نہیں رکھ سکتے اور اس مشکلات سے یا تو اپنی توجہ کو منعطف کر کے بچ جاتے ہیں یا اگر ایسا نہیں کر سکتے تو خوف و افسوس کے تودے میں گر رہ جاتے ہیں۔ اس قسم کی دو چیزوں کا مقابلہ کرنے اور ان پر توجہ کرنے کے لئے جس کوشش کی ضرورت ہوتی ہے وہ ان کی استطاعت سے باہر ہوتی ہے۔ لیکن باہمت ذہن کا عمل اس سے مختلف ہوتا ہے۔ اسکے نزدیک بھی اس قسم کی چیزیں خوفناک تکلیف دہ غیر خوش آئندہ اور مرضی کے مخالف ہوتی ہیں۔ لیکن اگر ضرورت پڑے تو یہ اس طرح سے بے قابو ہوئے بغیر ان کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ اس طرح سے دنیا کو باہمت شخص اپنا قابل قدر

مقابل اور رفیق معلوم ہوتا ہے اور جو کوشش وہ اپنے آپ کو مستقیم اور اپنے قلب کو غیر متزلزل رکھنے کے لئے کر سکتا ہے، وہی براہ راست زندگی کے کھیل میں اس کی قدر و قیمت اور قوت عمل کو متعین کرتی ہے۔ وہ اس عالم کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ وہ اس کے خلاف جدوجہد کر سکتا ہے، اور ان حالات کے مابین اس کی بابت اپنے عقیدہ کو مستقیم رکھ سکتا ہے جن میں اس کے کمزور بھائیوں کا عقیدہ متزلزل اور حالت پریشان ہو جاتی ہے۔ وہ اب بھی اس میں اس طرح کا جوش و خروش پا سکتا ہے اور یہ شتر مرغ کی سی فراموشی کی وجہ سے نہیں بلکہ مخالف اشیاء کا مقابلہ کرنے کی خالص ارادی قوت کی بدولت اس سے وہ اپنے آپ کو زندگی کا آقا اور حاکم بنالیتا ہے اب کیونکہ وہ انسانی قسمت کا ایک بزدل ہے، نظری اور عملی حلقہ میں سے کسی حلقے میں بھی ہم کسی ایسے شخص کے پاس مدد کے لئے نہیں جاتے جو خطرات میں پڑنے اور دشواریوں میں مبتلا ہونے کے قابل نہیں ہوتا۔ لیکن جس طرح کہ اکثر ہم میں کسی دوسرے کی جرأت دیکھ کر جرأت پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ ہمارا ایمان بھی کسی دوسرے کے ایمان پر ایمان ہو۔ ہم باہمت زندگی سے نیا سبق حاصل کرتے ہیں۔ پینمبر نے اور سب لوگوں سے زیادہ سختیاں اٹھائی ہیں لیکن ان کے چہرہ پر ہل نہیں پڑتا اور وہ ایسے امید افزا کلمات فرماتے ہیں کہ ان کا ارادہ دوسروں کا ارادہ بن جاتا ہے اور ان کی زندگی سے ادروں کی زندگی منور ہو جاتی ہے۔

اسطرح سے نہ صرف ہمارا اخلاق بلکہ ہمارا مذہب بھی جس حد تک کہ یہ تحقیقی اور تعمقی ہوتا ہے، اس کوشش پر مبنی ہوتا ہے جو ہم کر سکتے ہیں۔ کیا تم اس کو اس طرح سے کر دے گے یا نہیں؟ یہ سب سے گہرا سوال ہوتا ہے جو ہم سے کبھی پوچھا جاتا ہے؟ ہم سے اس قسم کے سوال دن کے ہر گھنٹے میں چھوٹی سی چھوٹی اور بڑی سی بڑی شے کے متعلق عملی اور نظری ہر اعتبار سے ہوتے رہتے ہیں ہم ان کا جواب الفاظ میں نہیں بلکہ عملی اقرار و انکار کے ذریعے سے دیتے ہیں اگر یہ خاموش جوابات نوعیت اشیاء سے تعلق پیدا کرنے کیلئے سب سے گہرے اعضا معلوم ہوں تو کیا تعجب ہے۔ اگر مردہ مقدار کوشش جس کی ان کے لئے ضرورت ہوتی ہے

وہ بحیثیت انسان ہماری قدر و قیمت کا معیار ہو تو کوئی حیرت کی جگہ نہیں۔ اور اگر وہ مقدار کوشش جو ہم صرف کر سکتے ہیں دنیا میں ہمارا اقلیمی طور پر پیراستہ اور اصلی حصہ ہو تو کوئی تعجب کا مقام ہے۔

تتمہ

نفسیات و فلسفہ

لفظ مابعد الطبیعیات باب ماسبق میں ہم نے مسئلہ جبر و قدر کو مابعد الطبیعیات کے حوالہ کر دیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس مسئلہ کا حدود و نفسیات میں تصفیہ کر دینا جسلہ بازی ہوتی بہتر یہی ہے کہ نفسیات بلا تکلف تسلیم کرے کہ علمی اعراض کی بناء پر میں تو جبر ہی کی مدعی ہوں اور اسپر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔ اگر بعد میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس دعوے کی غرض محض اضافی تھی اور اس کے اور دعویٰ مخالف ہوں تو اس وقت تطبیق ہو سکتی ہے۔ اب اخلاقیات کا دعویٰ مخالف ہے اور کتاب ہذا کا مصنف بلا تامل اس کے دعوے کو قوی سمجھتا ہے اور تسلیم کئے لیتا ہے کہ ہم اپنے ارادوں پر قدرت رکھتے ہیں پس میرے لئے نفسیات کا مفروضہ جبر محض عارضی ہے جس کو محض ترتیب کی بنا پر اختیار کیا گیا ہے۔ اس مقام پر اخلاقیاتی نقطہ نظر سے بحث کرنا بے محل ہے۔ اس معارضے کا میں صرف اس وجہ سے ذکر کرنا ہوں کہ اس امر کو تائید واضح کر دوں کہ تمام اختصاصی علوم حقیقت کے جسد الماتی سے محض سہوات کے خیال سے علم ہ کئے گئے ہیں ان کے مفروضات و نتائج کی ایک دوسرے کی ضروریات کے مطابق نظر ثانی ہونی چاہئے۔ جس پلیٹ فارم پر ان کے مباحثے ہوتے ہیں وہ مابعد الطبیعیات کا پلیٹ فارم ہے۔ مابعد الطبیعیات کے معنی صرف غیر معمولی ضد

کے ساتھ واضح اور غیر متناقض فکر کرنے کے ہیں۔ تمام علوم اختصاصی ایسے
 طبیعیات و مسلمات سے بحث کرتے ہیں جو ابہام و تناقض سے پر معلوم ہوتے
 ہیں۔ لیکن ان کی محدود اغراض کا خیال کر کے ان نقائص کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔
 اسی وجہ سے لوگوں کو مابعد الطبیعیات کے نام سے وحشت ہوتی ہے۔ ہم کو ایسے
 شخص کا جس کی غایت محدود ہو کوئی حد سے زیادہ دقیق بحث کرنا مابعد الطبیعیات معلوم
 ہوتا ہے جو علم طبقات الارض سے بحث کرتا ہے خود زمانہ سے بحث کرنا اس
 کی اغراض میں داخل نہیں۔ میکانیک کو یہ جاننے کی ضرورت نہیں کہ عمل اور
 رد عمل کیونکر ممکن ہوتے ہیں۔ ایک نفسیاتی کو یہ دریافت کرنے کی ضرورت نہیں
 کہ میں اور ذہن جس کا کہ میں مطالعہ کرتا ہوں دونوں ایک ہی خارجی عالم پر کیونکر
 متصرف ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی ظاہر کہ جو مسائل ایک نقطہ نظر سے خارج از بحث
 اور غیر متعلق ہوتے ہیں وہ دوسرے نقطہ نظر سے اہم ہو سکتے ہیں۔ جب انسان کی
 غرض یکمیت مجموعی عالم کے متعلق انتہائی بصیرت حاصل ہوتی ہو تو مابعد الطبیعیات سمجھے
 سب سے زیادہ اہم ہو جاتے ہیں۔ نفسیات بھی عام فلسفہ میں اس قسم کے مجھے
 اپنے پورے حصے کے مطابق داخل کرتی ہے۔ اور میں آخری باب میں مختصراً
 یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ان میں سے کون اہم ہے۔ ان میں پہلا تو شعور و دماغ کا تعلق ہے۔
 شعور و دماغ کا تعلق | جب نفسیات پر ایک علم طبیعی کی حیثیت سے بحث
 کی جاتی ہے (جس طرح سے کہ اس کتاب میں کی گئی ہے)
 تو ذہنی حالتیں بطور مسلمات سمجھے فرض کر لی جاتی ہیں۔ مفروضہ عملی (دیکھو صفحہ ۶)
 ایک تجربی قانون ہے، یعنی کسی لمحہ میں کل دماغ کی جو حالت ہوتی ہے اس کے
 ایک خاص قسم کی ذہنی حالت ہمیشہ مطابق ہوتی ہے۔ جتنا کہ ہم مابعد الطبیعیات
 نہیں بننے اور خود سے سوال نہیں کرتے کہ مطابق ہونے کے کیا معنی ہیں
 اس وقت تک یہ مفروضہ خوب کام دیتا ہے۔ جس لمحہ اس کا متوازی تیرے
 کسی عمیق تر شے میں ترجمہ کرنا چاہتے ہیں اس وقت یہ تصور نہایت تاریک
 معلوم ہوتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ تصور اس طرح سے واضح ہو سکتا ہے کہ
 ذہنی حالت اور دماغ کو ایک حقیقت کے داخلی اور خارجی پہلو کہا جائے۔ بعض ذہنی

حالت کو ایک واحد وجود یعنی روح کا رد عمل کہتے ہیں جو ان لاتعداد افعال پر ہوتا ہے جو دماغ سے ظہور میں آتے ہیں۔ بعض اس اسرار کو یہ کہہ کر خفیف کرتے ہیں کہ ہر خلیہ بذاتہ باشعور ہوتا ہے اور ذہنی حالت جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے ان تمام چھوٹے چھوٹے شعوروں کا مجموعہ ہوتی ہے جو امتزاج یا کرا ایک ہو جاتے ہیں جس طرح سے خود دماغ جبکہ اس کو ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو نظام ہر خلا یا مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔ ہم ان تینوں مابعد الطبیعیاتی کوششوں کو ودھانی روحانی اور سالماتی نظریات کہہ سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن میں سے روحانی نظریہ کی دقتیں سب سے کم ہیں۔ لیکن روحانی نظریہ شعور متعدد اور ذو شخصیتین وغیرہ کے واقعات پر حاوی نہیں۔ یہ سالماتی نظریہ کے زیادہ آسانی سے قابو میں آتے ہیں۔ کیونکہ چھوٹے چھوٹے شعوروں کے ایک مجموعہ کا خیال جو کبھی تو مل کر ایک بڑا شعور بن جائیں اور کبھی چند چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منتشر ہو جائیں اسکی نسبت سہل ہے کہ ایک روح کبھی تو بحیثیت مجموعی رد عمل کرے اور کبھی چند غیر مربوط و ہم وقت رد عمل میں منکسر ہو جائے۔ علاوہ بریں افعال دماغ کے مقام کے تھیں سے بھی سالماتی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ فرض کرو مجھے گھنٹی کا تجربہ ہو رہا ہے اس وقت میرے فص بصری اس کے نظر آنے کا سبب بن رہے ہیں اور میرے فص صدعی اس کے سنائی دینے کا سبب بن رہے ہیں، تو اس سے زیادہ معقول بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ اول الذکر اس کو دیکھتے ہیں اور آخر الذکر اس کو سنتے ہیں اور پھر دونوں کی اطلاع مل جاتی ہے چونکہ یہ واقعہ کہ اگر ایک ٹٹے کے چند حصوں کا شعور کو احساس ہو تو اتنے ہی دماغی حصے اس کے لئے عامل و سرگرم کار ہوں گے، اپنی جگہ پر بہت مستحکم ہے، اور اس کی مذکورہ بالا توجہ نہایت معقول ہے اسلئے وہ تمام اعتراضات جو صفحات ۲۴ و ۲۵ اور دیگر مقامات پر اجزائے شعور کے ترکیب پانے پر رکھے گئے تھے، ان کو سالماتی فلسفی غیر حقیقی مابعد الطبیعیاتی اور دور از کار کہہ کر مسترد کر دے گا۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ایک ایسا اصول ملتا آجائے جو اشیاء کو آسان اور قدرتی طریق پر ہر رنگ اور یکساں کر دے، اور اس غرض کے لئے سالماتی نظریہ نہایت ہی موزوں ہے۔

لیکن مسئلہ قطابق کا محض حل کرنا ہی دشوار نہیں ہے، بلکہ اس کو معمولی اور قابل فہم الفاظ میں بیان کر دینا بھی اتنا ہی مشکل ہے۔

قبل اس کے کہ ہم یہ جان سکیں کہ جب فکر ایک تغیر دماغی کے مطابق ہوتا ہے تو کس قسم کے حادث و وقوع پذیر ہوتے ہیں، ہم کو ان حوادث کے موضوع بھی معلوم ہونے چاہئیں۔ ہم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کس قسم کے ذہنی اور دماغی واقعات باہم تعلق رکھتے ہیں۔ ہم کو وہ اقل ذہنی واقعہ معلوم ہونا چاہئے جس کا وجود براہ راست دماغی واقعہ کا بہین انت ہے۔ اور ہم کو وہ اقل دماغی واقعہ معلوم ہونا چاہئے جس کے ذہنی رخ پر کوئی واقعہ ہو سکتا ہے۔ اس طرح سے ذہنی و جسمانی اقل جو دریافت ہوں گے ان میں براہ راست ایک تعلق ہو گا جس کا اگر اظہار ہو سکے تو وہ نفسی طبعی قانون ہو گا۔

خود ہمارا اصول نفسی ذرات کے بعید از تجربہ مفروضے سے اس طرح سے بچ گیا ہے کہ یہ کل فکر کو (حتی کہ پیچیدہ اشیاء کے فکر تک کو) اس کی اقل مقدار قرار دیتا ہے جس سے کہ یہ ذہنی پہلو پر بحث کرنا ہے اور کل دماغ کو اس کی اقل مقدار قرار دینا جس سے کہ یہ جسمانی پہلو پر بحث کرتا ہے۔ لیکن کل دماغ جسمانی واقعہ ہرگز نہیں ہے۔ یہ محض ایک نام ہے کرور یا کمترات کے ایک مجموعہ کا جو ایک خاص ترکیب پاتے ہیں اور آلات حس کو خاص طور پر متاثر کرتے ہیں جسمانی یا میکانیکی فلسفہ کی رو سے اگر کوئی حقیقت ہے تو غلطہ کثرات یا زیادہ سے زیادہ خلا یا ہیں۔ ان کے مجموعہ کا دماغ کہلانا محض عوام کی گھڑنت ہے۔ اس قسم کی خیالی شے کسی قسم کی ذہنی حالت کا بھی دوسرا پہلو نہیں ہو سکتی۔ کوئی صحیح معنی میں طبعی واقعہ یہ کام دے سکتا ہے اور کمترات واقعہ بھی صحیح معنی میں طبعی واقعہ ہے۔ اس پر اگر ہم کو کوئی ذہنی طبعی قانون قائم کرنا ہے تو اپنے کو اسی ذہنی منکراتی نظریہ کی طرف لوٹنا ہوا پاتے ہیں کیونکہ کمترات واقعہ دماغ کا عنصر ہے اس لئے یہ قدرتی طور پر مکمل انکار کرتے نہیں بلکہ عناصر انکار کے مطابق معلوم ہو گا۔ اس لئے ذہنیات میں جو نئے حقیقی ہوگی وہ طبعیات میں غیر حقیقی کے مطابق ہوگی یہ دیکھ کر ہماری پریشانی کی کوئی انتہا نہیں رہ جاتی۔

ذہنی حالتوں اور ان کے معروضات کا تعلق ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ ذہنی حالتیں جان سکتی ہیں تو ہماری پریشانی کسی طرح کم نہیں ہوتی۔ عام عقلی نقطہ نظر سے (جو تمام علوم طبیعی کا نقطہ نظر ہے) علم ایک رشتہ ہے دو باہم علیحدہ چیزوں یعنی عالم و معلوم کے مابین۔ دنیا پہلے سے موجود تھی اور پھر ذہنی حالتیں عالم وجود میں آئی ہیں۔ لیکن اس سادہ ثنویت میں گرجانا سہل نہیں کیونکہ تصور ریتی خیالات سد راہ ہوتے ہیں لہذا ذہنی حالتوں کو لوحین کو خالص حس کہتے ہیں (اب جس حد تک بھی انکا وجود ہو) مثلاً نیلا ہے جسکی ہم کو کھلے دن میں آسمان کی طرف دیکھنے سے حس ہوتی ہے۔ کیا نیلا اس کے احساس کا نام ہے یا اس کے معروض کا۔ کیا ہم اس تجربہ کے متعلق یہ کہیں گے کہ یہ ہمارے احساس کی کیفیت ہے یا یہ کہ ایک کیفیت کا احساس ہے۔ روزمرہ کی گفتگو میں کبھی ایک بات کہی جاتی ہے اور کبھی دوسری۔ حال ہی میں معروض کے بجائے مافیہ کا ہم لفظ ایجاد کیا گیا ہے اور غرض اس کی اس کے سوائے کچھ نہیں ہے کہ ایک قطعی رائے قائم نہ ہو سکے کیونکہ لفظ مافیہ سے جو کچھ ذہن میں آتا ہے وہ نہ تو قطعی طور پر خارج از احساس ہے، اور نہ بعینہ احساس ہے کیونکہ احساس کی کیفیت تو ظرف نئی ہی رہتی ہے۔ لیکن اسکے ساتھ یہ بھی ہے کہ ہم اپنے احساسات کا جو ظرف ہیں، منظورف سے علیحدہ کوئی تصور نہیں رکھتے۔ واقعہ یہ بھی ہے کہ نیلا رنگ جیسی شے جس کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے اس کا ایسا ہی کوئی غیر قطعی نام رکھ سکتے ہیں جیسے کہ منظر ہے۔ اس کا ہم کو ان ہی دو حقیقتوں کے مابین تعلق کی حیثیت سے تجربہ نہیں ہوتا جس میں ایک ذہنی ہے اور دوسری طبیعی ہے جس وقت ہم اس کو دہی نیلا خیال کرتے ہیں صرف اس وقت ہم اس میں اور دوسری اشیاء میں تعلق قائم کرتے ہیں اس وقت یہ اپنے آپ کو دو گونہ کر لیتا ہے اور دو سمتوں میں نشو و نما پاتا ہے۔ بعض متلفعات کے ساتھ تو طبیعی کیفیت کی حیثیت سے نمودار ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ احساس ذہنی کی حیثیت سے نمایاں ہوتا ہے۔

اس کے برعکس ہمارے ذہن کی حسی یا عقلی حالتیں اس سے مختلف قانون کی تابع ہیں۔ یہ اپنے آپ کو اس طرح سے پیش کرتی ہیں کہ گویا اپنے سے خارج کسی شے کی طرف

اشارہ کر رہی ہیں۔ اگرچہ ان کے اندر ایک ذاتی مافیہ بھی ہوتا ہے۔ وہ اس کے علاوہ ایک حاشیہ رکھتی ہیں اور اس کے علاوہ کسی اور شے کے دکھانے کی مدعی ہوتی ہیں۔ نیلا جس کا کہ ہم اوپر تذکرہ کر آئے ہیں سکونی نقطہ نظر سے محض ایک لفظ ہے لیکن یہ ایسا لفظ ہے جو معنی رکھتا ہے۔ نیلی کیفیت معروض فکر اور لفظ اس کا مافیہ۔ مختصر یہ کہ ذہنی حالت، بجائے خود کافی دلچسپی نہیں ہوتی جیسی کہ حسیں ہوتی ہیں بلکہ قطعی طور پر اپنے علاوہ کسی اور شے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں کہ یہ ختم ہو جانا چاہتی ہے۔

لیکن جس لمحہ میں معروض اور شعوری حالت ایک ہی واقعہ پر غور کرنے کے مختلف طریقے معلوم ہوتے ہیں (جیسا کہ حس میں ہوتا ہے) تو ہم کو اپنے اس انکار کے لئے دلیل لانے میں وقت ہوتی ہے کہ ذہنی حالتیں چند حصوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ نیلا آسمان طبعی نقطہ نظر سے ایک مجموعہ ہے ایسے اجزاء کا جو باہم ایک دوسرے سے علاوہ ہیں۔ جب اس کو ایک حس کا مافیہ خیال کرتے ہیں تو اس وقت یہ ایسا کیوں نہ معلوم ہو۔

اس سے صرف ایک نتیجہ نکلتا ہے۔ اور وہ یہ کہ عالم و معلوم کا تعلق بہت ہی پیچیدہ ہے اور وہ یہ کہ ان کے بیان کرنے کے لئے عام علمی طریقہ کافی نہ ہوگا۔ انکے سمجھنے کیلئے جو طریقہ ممکن ہے وہ مابعد الطبیعیاتی متون کا فیول کا طریقہ ہے اور قبل اسکے علم طبعی کا یہ مفروضہ واضح ہو کہ افکار اشیاء کو بانٹتے ہیں تصویریت اور نظریہ کو اپنا فیصلہ صادر کرنا پڑے گا۔

شعور کی تغیر پذیر نوعیت سے ایک اور معما پیدا ہوتا ہے۔ ابتداءً ہم نے شعوری حالتوں کو اس طرح فرض کیا تھا کہ گویا یہ اکائیاں ہیں جن سے نفسیات کو بحث کرنی پڑتی ہے۔ اور بعد ازاں ہم نے انکے متعلق کہا تھا کہ یہ ہر وقت متغیر رہتی ہیں لیکن موثر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حالت کی کوئی نہ کوئی مدت ہونی چاہئے۔ ایسا الم جو ایک سیکنڈ کے صرف ایک حصہ میں رہے تو وہ علمی طور پر کوئی الم نہ ہوگا۔ اس سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حالت کتنے عرصہ تک ایک حالت کہلائی جاسکتی ہے۔ مثلاً اور اک زبان میں اگر محسوس حال بارہ سیکنڈ ہو تو عالم کی حیثیت سے حال کا کس قدر طویل ہونا ضروری

یعنی شعور کا وہ کم سے کم عرصہ کونسا ہے جس میں ان بارہ ثانیہ کے محض گزر جانے کا فہم ہو سکتا ہے اور جس کو اس وقوف کیلئے حالت کہہ سکتے ہیں شعور بحیثیت عمل کے اسے اندر وہی چستانیں اور معمے رکھتا ہے جو ان تمام چیزوں میں درپیش آتے ہیں جو ہر وقت متغیر رہتی ہیں ایسی چیزوں میں اسی طرح سے حالتیں نہیں ہوتیں جس طرح دائرے میں کوفے نہیں ہوتے یا تر کے وہ مقامات نہیں ہوتے جہاں جہاں حالت پر دائرہ نہ ساکن ہوتا ہے۔ خط زمانی پر جو انتصابی خط کھینچا گیا ہے جس میں ہم نے یہ دکھایا تھا کہ اضافی کا خط کسی دئے ہوئے لمحہ پر پھیلا ہوا ہوتا ہے محض ایک خیالی شکل ہے۔ لیکن اس انتصابی خط سے کوئی وسیع تر شے ہوتی نہیں کیونکہ واقعی حال اضافی و مستقبل کے مابین محض ایک کڑی ہوتی ہے اور اس کے اندر ذاتی عرض نہیں ہوتا۔ جہاں ہر شے ہر وقت متغیر اور عمل جاری میں ہو وہاں ہم لفظ حالت کس طرح استعمال کر سکتے ہیں لیکن جو چیزیں ہم کو اپنے علم کے مراکب معلوم ہوتی ہیں انکے بیان کرتے وقت بغیر حالتوں کے کام بھی نہیں چلتا۔

خود شعوری حالتیں لیکن اس سے بھی بڑی خیالی کا تذکرہ ہنوز باقی ہے۔ اب تک نہ تو ایسے واقعات نہیں ہیں عام عقل انسانی نے اور نفسیات (جہاں تک کہ یہ لکھی جا چکی جتنی تصدیق ہو سکتی ہے) نے اسکے متعلق شک کیا۔ ہے کہ جن شعوری حالتوں کا نفسیات مطالعہ کرتی ہے وہ تجربہ کے بالذات معطیات ہوتے ہیں۔

اشیاء کے متعلق شکوک ہوئے ہیں لیکن انکار و محسوسات کے متعلق کبھی شک نہیں کیا گیا۔ خارجی عالم کے متعلق انکار ہوئے ہیں لیکن داخلی عالم کے متعلق کبھی کسی نے انکار نہیں کیا۔ ہر شخص اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ہم اپنی تفکری فعلیت سے براہ راست تاملی واقفیت رکھتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارا شعور داخلی لئے ہے اور خارجی اشیاء جن کو یہ جانتا ہے ان سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن میں اپنی نسبت تو کہہ سکتا ہوں کہ مجھے اس نتیجے پر پوری طرح یقین نہیں ہے۔ جب کبھی میں اپنی تفکری فعلیت سے واقف ہونا چاہتا ہوں تو جس شے کا مجھے احساس ہوتا ہے وہ کوئی جسمانی واقعہ ہوتا ہے یعنی یہ کوئی ارتسام ہوتا ہے جو میری ابرو و رگڑے یا ناک سے ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور داخلی فعلیت کی حیثیت سے ایک حقیقی واقعہ نہیں ہے۔

بلکہ معروض ہے اور یہ معروض کہ اس تمام معلوم کے لئے متلازم کے طور پر ایک عالم کا ہونا ضروری ہے اور اس کے بیان کرنے کے لئے گویا شعور بہتر نظر ہو۔ لیکن شعور مفروض کی حیثیت شعوری حالتوں سے بالکل مختلف ہے جن کا اندہنی حاسہ سے انتہائی یقین کے ساتھ فہم ہوتا ہے۔ ایک بات تو ضرور ہے کہ یہ اس مسئلہ کو کہ عالم کون ہے پھر میدان میں لے آتا ہے اور وہی جواب دیتا ہے جو ہم نے اس کا باب کے آخر میں عام اور تنصیبانہ نقطہ نظر سے عارضی طور پر دیا تھا۔

حاصل

پس جب ہم نفسیات کے بحیثیت ایک طبعی علم کے گفتگو کرتے ہیں تو اس سے یہ فرض نہ کر لیا جائے کہ اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں جس کی بنیاد ٹھوس زمین پر قائم ہے۔ اس کے معنی اس سے بالکل عکس ہیں اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں جو خاص طور پر کمزور ہے اور جس کے ہر جوڑ پرے مابعد الطبیعیاتی شکستہ چینی کا پانی پھوٹ نکلتا ہے۔ ایسی نفسیات جس کے ابتدائی مسلمات و معطیات پر وسیع تر تعلقات کی روشنی میں دوبارہ غور ہونا چاہئے اور جسکی دوسرے الفاظ و مصطلحات میں ترجمانی ضروری ہے۔ مختصر یہ کہ اس ترکیب پر کوئی فخر نہیں ہو سکتا بلکہ اس سے تو اور ہمت پست ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ لوگوں کوئی نفسیات کا فخر یہ طور پر نہ کرہ کرتے ہوئے اور نفسیات کی تاریخیں لکھتے ہوئے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے جب اس امر پر نظر ڈالتے ہیں کہ یہ لفظ جو حقیقی عناصر اور قوتوں پر حاوی ہے ان کی وضاحت کی ابھی جھلک بھی دیکھنی نصیب نہیں ہوئی۔ محض خام واقعات کا ایک سلسلہ آراء کے متعلق تھوڑی سی گفتگو اور بحث و تمحیض کچھ اصطلاحات و تعمیم اور وہ بھی محض بیانی سطح پر اس امر کے متعلق ایک سخت متعصبانہ رائے کہ ہم ذہنی حالتیں رکھتے ہیں اور یہ کہ ہمارے دماغ ان کا باعث ہوتے ہیں یہ جدید نفسیات کی کل کائنات ہے۔ نہ اس میں کوئی ایسا قانون ہے جسے طبیعیات میں ہی نہ کوئی ایسا تقاضہ ہے جس سے کوئی اہم نتیجہ مستخرج ہو سکتا ہو۔ حتیٰ کہ ہم ان حدود سے بھی واقف نہیں ہیں جن کے متعلق اگر ہم کو ابتدائی قوانین دستیاب ہو جائیں تو وہ صحیح ہو سکیں (دیکھو صفحہ ۵۴۶) یہ کوئی علم نہیں بلکہ یہ محض امید علم ہے علم کا مواد ہمارے پاس موجود ہے۔ جب ایک دماغی حالت کسی شعور کے

مطابق ہوتی ہے، تو کوئی ستھیں شے وقوع میں آتی ہے۔ یہ کیا شے ہوتی ہے جب ہم کو اس کی پوری طرح جھلک نظر آجائے گی اس وقت البتہ ایسی علمی کامیابی نصیب ہوگی جس کے سامنے تمام علمی کامرانیاں ماند پڑ جائیں گی۔ لیکن فی الحال تو نفسیات کی حالت ایسی ہے جیسے گلیڈ اور قولن میں حرکت سے پہلے طبیعیات کی تھی یا لیویزیر اور اس خیال سے پہلے کہ مقدار جلد ردا ت عمل میں محفوظ رہتی ہے کیا کی تھی۔ اس میں شک ہمیں کہ نفسیات کے گلیڈ اور لیویزیر جب کبھی پیدا ہوں گے تو اپنے وقت کے مشہور آدمی ہوں گے۔ پیدا وہ ایک نہ ایک دن ضرور ہوں گے ورنہ تو گزشتہ کامیابیاں آئندہ کے لئے دلیل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن جب وہ پیدا ہوں گے تو اتنا ضرور ہے کہ صورت حال کی ضروریاتیں ان کو مابعد الطبیعیاتی بنادیں گی۔ فی الحال ان کی آمد کو جلد تر کرنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ہم نہایت ہی تاریکی میں ہاتھ پاؤں مار رہے ہیں اور یہ امر ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ علم طبیعی کے مفروضات جن سے کہ ہم نے اپنی بحث کا آغاز کیا تھا عارضی ہیں اور ان میں نظر ثانی کی گنجائش ہے۔



صحّت نامہ

دستور نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲	۵	مادی	مادہ	۸۰	۲۲	کسی	کس
۱۱	۱۳	درآویشوں	درآوریشوں	۸۲	۴	آتیں	آتی
۱۳	۶	تجربہ	تجربہ	۹۲	۲۲	مرکزی	مرکزی
۱۴	۷	ادراک	ادراک	۱۲۸	۱۲	دائقہ	ذائقہ
۱۵	۱۲	حس	حس	۱۳۶	۹	لی	کی
۳۶	۷	کرنیکی	کرنیکی	"	۱۵	لئے	کیئے
۴۱	۱۵	اسپر	اسپر	۱۳۷	۱۵	رزات	رزوات
۴۲	۳	منتظر	منتظر	۱۳۷	۲۵	اختیار	اختیار
۵۸	۱۷	کیفیت نو	کیفیت نوا	۱۳۶	۲	فروہینٹ	فادان ہینٹ
۶۰	۱	لمک	لمک	۱۳۸	۱	کی کی ادویہ	کی ادویہ
۶۱	۱۸	ایک آواز	اور ایک آواز	۱۵۲	۱۴	حوادث	حوادث
۶۳	۱۹	دبیر	دبیر	۱۶۵	۵	کس	کسی
۶۸	۱۴	عقبی	عصبی	۱۶۶	۵	خلایہ	خلایہ
۷۱	۹	میچس	میچس	۱۶۹	۱۱	خاکے	خاکے کے
۷۴	۱۱	کلور فارم	کلور فارم	"	۱۴	دہکی	دینے کی
۷۷	۱۲	شیکہ	شکیہ	۱۷۳	۲	تغیر ساتھ	تغیر کے ساتھ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۷۵	۲	سالماتی	سالماتی	۲۴۷	۲۴	من حیث المجموع	من حیث المجموع
۱۷۶	۶	مانع	مانع	۲۴۹	۱	جستیں	جستیں
۱۷۷	۱	کو	کو	۲۵۱	۱	کرتے ہیں	کرتے ہیں
۱۸۱	۱	احساس "اگر"	احساس "اگر"	۲۵۱	۹	کرتا	کرتا
		احساس "پر"	احساس "پر"	۲۵۸	۸	ہم سختی	ہم سختی
		احساس "اور"	احساس "اور"	۲۸۲	۳	ہم کو سختی	ہم کو سختی
۱۹۰	۱۷	مجموعہ	مجموعہ	۲۸۸	۲۰	بقاعدہ	بقاعدہ
۲۰۳	۲۱	مولاہب	مولاہب	۳۲۲	۲۳	دارالافتار	دارالافتار
۲۱۳	۱۴	میں	میں	۳۳۰	۴	کچھ	کچھ
۲۲۱	۷	جن سے	جن سے	۳۳۸	۱۹	لیسنٹر	لیسنٹر
۲۲۶	۹	آئی جاتی	آئی جاتی	۳۴۵	۵	تحلیلی	تحلیلی
۲۲۷	۲۲	کل لٹا	کل لٹا	۱۵	۱۵	معادن سے	معادن سے
۲۲۸	۷	موجودہ ہوتی ہے	موجودہ ہوتی ہے			ہوتا ہے	ہوتا ہے
۲۳۰	۲۳	غیر متغیر وجود	غیر متغیر وجود	۳۸۶	۲۵	نوشال	نوشال
۲۳۱	۶	ہیں	ہیں	۳۹۳	۲	پرکار	پرکار
۲۳۱	۱۶	موشیوں	موشیوں	۴۱۰	۵	ہیکٹر	ہیکٹر
۲۳۱	۱۶	گیندورنگی	گیندورنگی	۴۱۲	۱۵	کو	کو
۲۳۳	۲۳	حافظ	حافظ	۴۱۷	۱۸	رکھتی	رکھتی
۲۳۴	۲۵	ڈھانچہ	ڈھانچہ	۴۲۱	۱۱	کہاتی ہیں	کہاتی ہیں
۲۳۵	۸	نقصات	نقصات	۴۲۲	۴	غیر بالوس	غیر بالوس
۲۳۷	۲۴	ہینا ٹرم	ہینا ٹرم	۴۲۵	۵	تسجیں	تسجیں
۲۴۰	۸	یونی	یونی	۴۲۹	۹	س حد تک	س حد تک
۲۴۱	۱۳	منظام	منظام	۲۰	۲۰	رومینیز	رومینیز
۲۴۷	۱۹	سیکنڈ	سیکنڈ	۴۳۱	۱	پہلوں	پہلوں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۴۲	۲	کرنا	کرتا	۵۳۰	۸	جا پڑا	جا پڑا
۴۴۲	۳	اندا ہیرا	اندھیرا	۵۳۴	۱۶	شے	شے کے
۴۴۵	۵	پڑی حیرت	پڑی حیرت	۵۳۸	۲	اس فیصلہ پر ہم	اس فیصلہ پر ہم
۴۴۵	۱۴	ہو	ہوا	۵۳۹	۲۸	حس	جس
۴۴۸	۱۲	ذہنیت	ذہنیت	۵۳۱	۱	اپنی	اپنے
۴۴۹	۱۰	اعداد شمار	اعداد شمار	۵۳۶	۱۶	کیو	کیوں
۴۵۵	۱۴	کا	+	۵۴۰	۱۸	کومیں نے	گو میں نے
۴۵۴	۲۳	سائینٹیفک گارڈ	سائینٹیفک گارڈ	۵۴۱	۲۳	خوش آئندہ	خوش آئند
۴۶۴	۱۰	بے قاعدہ گیاں	بے قاعدہ گیاں	۵۴۲	۱۴	پہنچیں	پہنچیں
۴۶۹	۸	سب	سب سے	۵۴۵	۱	غیر متناقص	غیر متناقص
۴۷۰	۲۳	گہنا تہے	گہنا تہے	۵۴۷	۲	تناقص	تناقص
۴۷۶	۱۳	کشتی کھیلنا	کشتی کھینا	۵۴۸	۳	نقص	نقص
۴۹۰	۱۲	اردہ	ارادہ	۵۴۹	۳	یزاتہ	یزاتہ
۴۹۳	۲	دز	درا	۵۵۰	۱۶	فص صدغی	فص صدغی
۴۹۴	۱۵	گلو چتے	دبو چتے	۵۵۴	۱۳	کرنا	کرنا
۴۹۷	۲۰	خلاص میں	خلائیں	۵۵۱	۳	حیثیت شعوری	حیثیت سے
۴۹۷	۱۶	ادار	وار	۵۵۱	۲۲	جسے	جسے
۵۰۲	۱۴	قزات	قزات	۵۵۱	۲۲	جسے	جسے
۵۱۶	۹	کیسکی	کیسکی				

آخری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ جریمہ لیا جائیگا۔

کونجیہ

جامعہ کونجیہ

۱۔ اگر کسی نے اس جامعہ کو چھوڑ دیا تو اس کا جہنم کا مکان ہے۔
 ۲۔ اس جامعہ کو چھوڑ دینا ایک بڑا گناہ ہے اور اگر کسی نے اس کو چھوڑ دیا تو اس کا جہنم کا مکان ہے۔

۳۔ اس جامعہ کو چھوڑ دینا ایک بڑا گناہ ہے اور اگر کسی نے اس کو چھوڑ دیا تو اس کا جہنم کا مکان ہے۔

۴۔ اس جامعہ کو چھوڑ دینا ایک بڑا گناہ ہے اور اگر کسی نے اس کو چھوڑ دیا تو اس کا جہنم کا مکان ہے۔

۵۔ اس جامعہ کو چھوڑ دینا ایک بڑا گناہ ہے اور اگر کسی نے اس کو چھوڑ دیا تو اس کا جہنم کا مکان ہے۔

۶۔ اس جامعہ کو چھوڑ دینا ایک بڑا گناہ ہے اور اگر کسی نے اس کو چھوڑ دیا تو اس کا جہنم کا مکان ہے۔

۷۔ اس جامعہ کو چھوڑ دینا ایک بڑا گناہ ہے اور اگر کسی نے اس کو چھوڑ دیا تو اس کا جہنم کا مکان ہے۔

۸۔ اس جامعہ کو چھوڑ دینا ایک بڑا گناہ ہے اور اگر کسی نے اس کو چھوڑ دیا تو اس کا جہنم کا مکان ہے۔

